
Cres-
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur

LA

NOTION DE L'ESPRIT

SA GENÈSE ET SON ÉVOLUTION

DANS

LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

I

LA DOCTRINE PAULINIENNE

PAR

JEAN ARNAL

Licencié en théologie



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1908

L'A

NOTION DE L'ESPRIT

SA GENÈSE ET SON ÉVOLUTION

DANS

LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

I

LA DOCTRINE PAULINIENNE

PAR

JEAN ARNAL
Licencié en théologie



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
SOCIÉTÉ ANONYME
33, RUE DE SEINE, 33

1907

L'état présent des esprits, les affirmations contradictoires qui s'entrechoquent, les désirs de l'Église ne légitiment-ils pas le choix du sujet ?

A l'heure actuelle, nombre de penseurs dénient à Dieu le pouvoir d'intervenir dans le monde, d'agir en cet être libre : l'homme.

Les dogmaticiens affirmant la possibilité d'une telle action, disputent sur le mode, la nature de l'Esprit qui manifeste sa puissance, dans l'individu par des conversions, dans les collectivités par des réveils.

Il m'a paru intéressant et profitable de considérer cet agent qui parachève ici-bas le plan divin, de suivre son évolution au cours des âges, de noter les modifications subies. Le conflit contemporain a-t-il sa raison d'être ? les conceptions théologiques, objets de grands débats sont-elles fondées ?[1] *l'œuvre secrète accomplie dans les âmes est-elle quelque chose de magique ?*

En relevant ce qui est dû à la pure spéculation,

[1] Selon l'usage qui tend à prédominer pour les travaux de ce genre, j'omettrai le terme de « Monsieur » devant les noms d'auteurs cités. Nul, je veux le croire, ne se formalisera d'un tel procédé, n'y verra un manque d'égards ; rien ne serait plus contraire à ma pensée ; je ne saurais oublier ce que je dois aux théologiens dont les œuvres ou enseignements furent et sont encore si précieux.

notre étude ne permettra-t-elle pas de séparer le vrai du faux, l'humain du divin, ne pourra-t-elle montrer qu'au point de vue scientifique et philosophique l'action de Dieu est non seulement possible mais nécessaire, n'établira-t-elle pas qu'en fait : « le Père agit jusqu'à présent ? »

INTRODUCTION

De tous les héros chrétiens Paul intéresse et passionne au plus haut degré. Son origine, sa conversion; sa vocation extraordinaires en elles-mêmes, sont le présage de choses plus extraordinaires encore. Grand par son caractère, l'apôtre le fut aussi par ses travaux, il l'est toujours par son influence ; Schaff n'hésite pas à voir en lui : « l'homme qui a exercé la plus grande action sur l'histoire du monde [1] ».

Godet estime également que : « le rôle de Paul, dans le développement du règne de Dieu, a été le pendant de celui du père des croyants. Par l'appel du patriarche Abraham, Dieu avait rompu l'unité primitive du genre humain et introduit dans l'histoire du monde le dualisme résultant du particularisme théocratique ; par l'apôtre Paul, Dieu a mis fin au particularisme pour élever l'humanité à l'universalisme du salut, infiniment supérieur à celui de l'unité primordiale naturelle [2]. »

En un même esprit Reuss déclare : « De tous les personnages que les débuts de l'Eglise chrétienne ont mis en évidence, il n'en est aucun, après son fonda-

[1] *History of the christ. Church*, I, p. 286.

[2] Godet. *Les épîtres de Paul.* Introduction au N. T. 3e partie, p. 74.

teur lui-même, qui y occupe une place aussi large, et qui ait laissé dans l'histoire des traces aussi ineffaçables », peu après le même auteur ajoute quelques mots légitimant à eux seuls le titre et l'objet de la présente étude : « On est autorisé à dire que c'est lui (Paul) qui a créé la théologie chrétienne, la science de l'Evangile [1] ».

L'apôtre n'est pas seulement une figure séduisante, captivante par son singulier mélange de rudesse et de douceur, de force et de faiblesse, de colère et d'amour, il est, de plus, le premier auteur chrétien dont les écrits nous soient parvenus. De ce chef sa pensée présente un intérêt particulier ; elle est, à mon avis du moins, la première expression systématique de cet enseignement qui devait bouleverser le monde, dont nous vivons encore après vingt siècles, et dont à jamais vivra l'humanité. Saint Paul étant donc le premier des théologiens, c'était sa doctrine qu'il convenait tout d'abord de dégager ; en elle nous trouverons la forme initiale du concept dont je me propose de suivre le développement.

Toutefois un homme, si grand soit-il, est de son temps, en partage, plus ou moins, les notions, les préjugés, les erreurs, ne peut se débarrasser complètement des influences reçues ou même régnantes. On a donc le droit et le devoir en étudiant la pensée de Paul d'en rechercher les origines, d'en démêler les éléments divers. Une telle étude doit être entreprise et poursuivie sans *a priori*. Sans doute bien des théologiens estiment la chose impossible. Strauss, par exemple, dans l'introduction à sa Vie de Jésus déclare : « On rencontre souvent dans les écrits des théologiens libres-

[1] Reuss. *La Bible*. Introduction aux épîtres pauliniennes, N. T. 3e partie, I. p. 3.

penseurs, l'assurance que leurs recherches reposent sur un intérêt purement historique... pour moi, j'envisage ce qu'ils affirment comme quelque chose d'impossible et si même le fait était vrai, je ne saurais le considérer comme digne d'éloge... le christianisme est une force si vivante, et la question de savoir quelles ont été ses origines renferme en elle des conséquences si décisives pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait regarder comme frappé de stupidité l'investigateur qui n'apporterait à l'étude de cette question qu'un intérêt historique [1] ».

Strauss pouvait parler ainsi en toute connaissance de cause, car il avait, lui, son but précis : « Délivrer l'esprit humain du joug spirituel qui l'a opprimé jusqu'ici ». Qu'en de telles conditions l'impartialité soit impossible on le comprend sans peine, et on comprend alors que Reuss ait pu dire : « Ce qu'on décore aujourd'hui du nom de critique historique n'est de plus en plus qu'un édifice construit sur une base théorétique ». Cependant je persiste à croire qu'une étude vraiment historique, dépourvue de toute préoccupation dogmatique est possible. L'homme qui peut dire : « Je sais en qui j'ai cru », qui place l'essence de la religion non dans la lettre mais dans l'esprit, qui n'a pas la volonté ferme, arrêtée de tordre le sens des textes ou de les supprimer s'ils gênent sa thèse, l'homme qui cherche avec intérêt sans doute, avec passion même, pour savoir et non pour disputer peut, avec une loyale impartialité, demander à l'histoire ses enseignements, à la psychologie son secours, à l'exégèse ses ressources, à la spéculation ses lumières.

J'irai même plus loin : cette étude est nécessaire. Il est généralement admis en effet que tout phénomène

[1] Strauss. *Vie de Jésus*. XIII, XIV.

est conditionné par d'autres phénomènes, que la connaissance des causes favorise la compréhension des faits, que la pénétration du milieu est utile, parfois indispensable, à l'intelligence de l'événement qui s'y déroule... Ces vérités universelles amènent à rechercher quels sont les antécédents, les générateurs de la doctrine paulinienne. Or nous avons à ce sujet les déclarations mêmes de l'apôtre : « Je suis Juif, né à Tarse en Cilicie, mais j'ai été élevé dans cette ville-ci, et instruit aux pieds de Gamaliel, dans la connaissance exacte de la loi de nos pères[1] ».

Saul de Tarse reçut donc une éducation profonde et soignée. La loi, les ouvrages rabbiniques furent-ils ses seules lectures ? Connut-il encore la littérature grecque ? La question est fort controversée. Les épîtres de Paul paraissent trahir certaines réminiscences... on en relève surtout trois. 1 Cor. 15 : 33 reproduirait une sentence due à Ménandre (IIIe siècle avant J.-C.) ; Tite 1 : 12 serait une citation du poète crétois Epiménide ; enfin la parole du discours à Athènes : Actes 17 : 28 aurait été empruntée soit à Aratus : « tous nous avons grand besoin de Zeus car nous sommes sa race » (Phœnomena V, 15), soit à Cléanthe : « car nous sommes de ta race » (hymne à Jupiter). Le temps avait-il fait de ces affirmations de simples proverbes que l'apôtre aurait entendus soit à Tarse, soit à Jérusalem ? Renan l'affirme : « ces paroles circulaient dans toutes les bouches comme des proverbes ». L'hypothèse est assurément possible mais n'est qu'une hypothèse, un des termes de l'alternative dont le contraire peut se soutenir.

Dans son intéressant ouvrage : der Paulinismus, Pfleiderer montre la grande influence exercée par les notions

[1] Actes 22 : 3, cf. Gal. 3 ; 5-6.

rabbiniques. C'est d'elles que proviendraient les doctrines de l'expiation, de la résurrection des corps, de la préexistence du Christ ; à cette école Paul aurait encore emprunté son exégése littérale et typologique. Sabatier demande si : « la racine d'un grand nombre de ses idées chrétiennes » ne se trouveraient pas dans la foi première de Paul. « C'est au pharisaisme qu'il doit ses idées sur les anges et les démons, partagés en diverses classes » — de même que la croyance à la promulgation de la loi par l'intermédiaire des anges. Gal III, 13 [1]. Je n'ai pas à discuter le bien fondé ou l'erreur de ces assertions, pas plus que celles attribuant à Philon ou aux Alexandrins l'impuissance radicale de l'homme à comprendre les choses divines. Cependant il me paraît impossible de souscrire à l'affirmation de Godet déclarant qu'après la scène du chemin de Damas, le pharisien Saul de Tarse disparut entièrement et fit place à un homme aux idées, aux conceptions, aux méthodes absolument différentes... « il est psychologiquement invraisemble que dans le changement radical qu'a subi l'apôtre il ait conservé quelques lambeaux isolés de son ancienne conception pharisaïque. Jamais ne s'est mieux réalisée que dans la conversion de Paul la parabole du vieux vêtement et du vêtement neuf. Il n'y a pas eu rapiéçage ; il y a eu *substitution du tout au tout...* » [2]. Ce qui me paraît invraisemblable au point de vue psychologique, c'est justement la thèse soutenue. Un individu peut-il faire table rase en son esprit ? La révélation fut-elle sur le champ complète, parfaite ? Apprit-elle à l'apôtre tout ce qu'il devait dire, enseigner ?... Ce qui me paraît invraisemblable au point de

[1] L'apôtre Paul, p. 30, *pass.*
[2] Les Epîtres de Paul, p. 141.

vue chrétien c'est encore la thèse soutenue. Dans l'œuvre divine, morale avant tout, le magique est exclu. Or ce serait le pur magisme, le merveilleux le plus extraordinaire, l'amoral par excellence que le fait de placer en un homme concepts, idées, doctrines, en faisant abstraction complète de l'individu, de ses tendances, de sa mentalité, de son éducation ; il y aurait là non pas une kénose comme d'aucuns l'ont prétendu, mais un anéantissement complet de l'être. Il n'en fut pas ainsi. Le temps de préparation qui précède le ministère actif, le progrès de la pensée chez l'apôtre l'établissent nettement. Sans doute Paul déclare ne pas parler de son propre chef, sans doute « son évangile » il l'a reçu du Seigneur... mais comment ? Par une révélation directe, c'est vrai [1], mais aussi par la tradition [2] et par la méditation, la réflexion personnelles [3]. A mon sens la pensée de l'apôtre a subi une triple influence : celle de l'hébraïsme dont il a étudié les enseignements, du judaïsme qui l'a formé, du christianisme où il est entré. Ceci me conduit naturellement à rechercher quelle était la conception de l'Esprit dans ces trois formes du monothéisme. L'exposer sera l'objet de la première partie de cette étude, l'examen de la doctrine paulinienne en constituera la seconde.

[1] Gal. 1 : 12-16 ; 1 Cor. 2 : 6-12 ; Rom. 16 : 25 ; Ephés. 3 : 2-6 ; 1 Thess. 4 : 15, etc...

[2] 1 Cor. 15 : 3-7 ; Rom. 15 : 3-8 ; Gal. 3 : 1, etc...

[3] 1 Cor. 7 : 12-40 ; 10 : 15 ; 14 : 37, etc...

PREMIÈRE PARTIE

ANTÉCÉDENTS

PREMIÈRE SECTION

Antécédents non chrétiens

CHAPITRE Ier

Hébraïsme

§ 1er. — La psychologie hébraïque

Parler de psychologie peut sembler excessif, et il faut reconnaître que, si on conserve aux mots leur sens actuel, le terme ne convient pas très bien aux conceptions simplistes des Hébreux. Leurs spéculations sur l'origine, la nature de l'homme se réduisent

à l'affirmation : « L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre et souffla dans ses narines un souffle (נשמת) vital et l'homme devint âme (נפש) vivante. » Franchissant les siècles, nous retrouverons dans le livre de Job la même conception. « C'est l'esprit (רוח) de Dieu qui m'a créé et le souffle (נשמת) du Tout-Puissant m'anime », mais l'homme est : « formé de la boue[1] ». Parlant de la mort, l'auteur de l'Ecclésiaste dira : « avant que la poussière retourne à la terre comme elle y était et que l'esprit (רוח) retourne à Dieu qui l'a donné[2]. »

Ainsi l'homme est un corps pris de la terre, animé par un souffle qui vient de Dieu. Il est à remarquer que la nature des animaux est conçue de la même manière. Eux aussi sont des êtres tirés de la terre, animés par un souffle venu de Dieu[3].

Ce corps de l'homme est appelé chair (בסר)[4]. Le même terme est aussi appliqué à l'animal[5], et l'expression « toute chair » (כל בסר) désigne, prises dans leur ensemble, l'humanité et l'animalité[6]. Parfois, l'homme tout entier est appelé chair, surtout quand il s'agit de mettre en relief sa faiblesse, son néant vis-à-vis de l'Eternel[7].

Vivifié par le souffle de Dieu, l'homme est devenu une âme vivante (נפש)[8]; mais ceci ne le distingue

[1] Cf. Gen. 2 : 7; Job 33 : 4, 6.
[2] Eccl. 12 : 9; texte hébreu 12 : 7.
[3] Cf. Ps. 104 : 29.
[4] Gen. : 2 : 23; 6 : 3; 29 : 14 ; Lévit. 13 : 2; 15 : 16; 19 : 28; 21 : 5; Nombres 8 : 7; 2 Samuel 5 : 1; 19 : 13; 1 Rois 21 : 27; Job 4 : 15 ; Prov. 4 : 22; Esaïe 17 : 4; etc...
[5] Gen. 6 : 19; 8 : 17; Lévit. 17 : 14; Nomb. 18 : 15; etc...
[6] Gen. : 6 : 12-17; 9 : 11-16; Nomb. 16 : 22; 18 : 15; etc...
[7] Gen. 18 : 27; Es. 31 : 3; Jérém. 17 : 5; 2 Chro. 32 : 8; Ps. 56 : 5; 103 : 14; etc.
[8] Gen. 2 : 7.

pas encore de l'animal qui est, lui aussi, âme vivante[1]. Le fait n'a rien de surprenant. *Népheck* vient de *naphach*, souffler, respirer [2]; comme telle, l'expression ne désigne souvent que le principe de vie. Toutefois, *népheck* s'applique aussi à l'être spirituel, désignant alors l'organe des fonctions de l'âme et ayant son siège dans le sang [3]. Le même terme se retrouve encore comme étant le synonyme d'individu[4]; il tient lieu de pronom personnel[5]; il s'applique parfois à l'être mort[6]. Œhler[7] ne veut pas qu'on prenne ces expressions à la lettre; il y voit un simple euphémisme qui n'est pas sans équivalent dans le langage usuel. Ne parlons-nous pas d'une personne morte sans pour cela faire résider la personnalité dans le corps? Quelques théologiens, invoquant certains textes comme 1 Sam. 2 : 6 ; Job 1 : 21 ; Ps. 139 : 15, ont prétendu trouver enseignée la préexistence de l'âme. Cette thèse est vivement combattue par De Wette, Œhler, Schultz[8]. Seul le livre de la Sapience contiendrait à ce sujet un texte probant[9] : « J'étais un enfant bien né, il m'était échu une âme bonne aussi, ou plutôt étant bon, j'étais entré dans un corps exempt de souillure. » Mais ce dernier passage isolé, est contredit par bien

[1] Gen. 1 : 20; 2 : 19; 9 : 10; 12 : 16; etc...
[2] Voir Benedict Winer : *Lexicon manuale hébraïcum et chaldaicum*, p. 635.
[3] Gen. 9 : 4; Lév. 17 : 11; Deut. 12 : 13.
[4] Gen. 12 : 5; 17 : 14; 46 : 15; Ex. 1 : 5; 12 : 19; 16 : 16; Lévit 2 : 1; etc.
[5] Gen. 27 : 4; 19 : 25; Juges 16 : 30; 1 Samuel 18 : 3...
[6] Lévit 19 : 28; 21 : 1; 22 : 4; Nomb. 5 : 6; etc...
[7] Œhler, *Théologie de l'A. T.* traduction de H. de Rougemont, I, § 70.
[8] De Wette : *Bibl. Théolog.*, § 115.
Œhler : *Th. N. T. I*, § 79.
Schultz : *Altestamentlische Theo.*, p. 558.
[9] Sap. 8 : 19.

d'autres, il n'est donc pas vraiment décisif. L'homme tiré de la terre reçut un souffle de vie et devint âme vivante, voilà ce que déclare le plus ancien récit généssiaque ; le second de ces récits nous apprend que Dieu créa l'homme à son image c'est-à-dire corps et âme en même temps... la pensée hébraïque ne remonte ni plus haut ni plus loin.

La terminologie des Israélites nous présente un autre terme : לב (*leb*) cœur, qui semble être également le siège de la vie corporelle. Preuve en soit les textes comme celui-ci : « prends un morceau de pain pour fortifier ton cœur. »[1] Mais ces passages sont relativement rares, de plus *leb* n'est jamais appliqué aux animaux. Il apparaît comme désignant ce qu'il y a de supérieur en l'homme. Le cœur est le siège de la pensée, de la connaissance, il est l'organe de la conscience morale[2], la source de la vie[3] et surtout du péché[4] ; c'est en lui que la loi de Dieu doit être gravée ; l'Eternel le sonde, le connaît ; c'est à lui qu'il regarde pour juger l'homme[5].

Il est encore une expression qui a été relevée et signalée, celle de נשמת (*nichmat*). Elle désigne parfois le principe de vie, l'haleine[6], mais par l'origine même que les Hébreux lui prêtent *nichmat* devait nécessairement s'appliquer au principe intelligent de l'homme ; aussi ne doit-on pas être étonné de trouver des déclarations comme celle-ci : « en réalité dans

1 Juges 19 : 5-8 ; cf. Gen. 18 : 5 ; 1 Rois 21 : 7 ; Ps. 104 : 15.
2 Job 27 : 6
3 Prov. 4 : 23
4 Cf. Eccles. 8 : 11 ; 9 : 3 ; Jérém. 3 : 17 ; 5 : 23 ; Ezech. 11 : 21 ; Ps. 5 : 10 ; 95 : 10 ; 101 : 4 ; Gen. 6 : 5 ; 8 : 21, etc.
5 Cf. Deut. 6 : 6 ; Jérém. 31 : 33 ; 1 Rois 8 : 39 ; Ps. 17 : 3 ; Prov. 17 : 3 ; 1 Sam. 16 : 7.
6 Gen. 2 : 7 ; Deut. 20 : 16 ; Josué 10 : 40 ; 1 Rois 17 : 17 ; Job 27 : 3 ; Es. 2 : 22 ; 57 : 16, etc.

l'homme c'est l'esprit *(rouah)*, le souffle *(nichmat)* du Tout-Puissant qui donne l'intelligence[1]. » D'autres textes antérieurement cités font encore ressortir l'identification que ces paroles permettent de constater... Qu'est-ce donc que l'Esprit ?

§ 2. — La notion de l'esprit

Chez les Hébreux, comme chez les autres peuples du reste, l'origine première de la notion de l'esprit est un phénomène purement physique. Le terme רוח *(rouah)* désignait primitivement l'air agité, le vent[2]. C'est en ce sens que nous le trouvons : Gen. 8 : 1 ; Nomb. 11 : 31 ; Job 21 : 18 ; 30 : 15 ; Ps. 55 : 9 ; 103 : 16 ; 104 : 4 ; 107 : 25 ; Eccl. 1 : 6 ; Es. 7 : 2 ; 41 : 16, etc... Nul ne peut voir le vent qui manifeste sa présence par ses effets. Il est la force brutale qui ploie les arbres, chasse les sables, soulève les flots ; mais il est aussi la brise qui repose, caresse et vivifie... A la suite de ces observations, le *rouah* devient le symbole d'une puissance qui peut être malfaisante ou bienfaisante[3]. Prélude de la parole du Christ : « Le vent souffle où il veut et tu en entends le bruit, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va »[4], l'Ecclésiaste déclare que nul ne connaît : « quel est le chemin du *rouah* »[5]. Cette ignorance, ce mystère impénétrable de l'origine conduit l'Hébreu à

[1] Job 32 : 8 ; cf. Prov. 20 : 27.

[2] C'est ce que confirment des expressions comme לרוח חיום (brise du soir), Gen. 3 : 8 ; רוח צפן (aquilon) Prov. 25 : 23 ; רוח קדים (eurus) Jérém. 27 : 8. Cf. Benedict Winer Lex. p. 897.

[3] Jérém. 13 : 24 ; Job 21 : 18 ; Ps. 1 : 4 ; 11 : 6, etc...

[4] Jean 3 : 8.

[5] Eccles. 11 : 5.

la conception première : le *rouah* est le souffle même de Dieu [1].

Comme tel c'est lui [2] qui, planant sur le chaos, va le façonner. Notons toutefois que la pensée hébraïque est éloignée de tout panthéisme. Le monde est autre chose que Dieu, il existe hors de Dieu, mais c'est l'esprit de Dieu qui lui permet de subsister. De même l'esprit est soufflé dans les narines de l'homme comme respiration de vie, c'est de lui que procède toute vie, donc toute créature, mais il n'y a pas du tout émanation. L'esprit de l'homme est formé par l'Eternel [3], la créature est une œuvre de l'Eternel [4] et non une parcelle de lui. La vie des êtres vient de Dieu, elle n'en découle pas. A son tour le psalmiste attribue la création de l'armée des cieux à l'Esprit, qui est encore l'exécuteur des ordres de Jéhovah, son messager [5].

Par son souffle, Jéhovah donne la vie à l'homme comme à l'animal ; l'individu vit mais c'est Dieu qui l'anime. Qu'il retire son souffle et l'être n'est plus, que l'esprit de l'Eternel passe et les ossements desséchés reprennent vie [6]. L'existence de la créature dépend donc de la volonté du Créateur. Qu'advient-il

[1] Ex. 15 : 8; 2 Sam. 22 : 16; Es. 11 : 4; Ps. 135 : 17; Job 26 : 13, etc...

[2] L'esprit contribue à créer : Gen. 1 : 2; cf. Job 33 : 4; 34 : 14; Ps. 33 : 6; 104 : 29, etc... Ailleurs à côté de l'esprit on trouve mentionnées : la parole (Ps. 33 : 6-9; 107 : 10; 147 : 15-18, etc...), la sagesse (Job 28 : 23; Prov. 8 : 22); il semble que les termes ne peuvent être séparés. La parole est la forme par laquelle Dieu manifeste sa volonté, mais c'est l'esprit qui donne à cette même parole son efficacité, sa force vivifiante. Quant à la sagesse, nous aurons l'occasion de voir ce qu'elle est.

[3] Zach. 12 : 1.

[4] Job 33 : 4.

[5] Cf. Ps. 35 : 6; 148 : 8; 104 : 4.

[6] Job 34 : 14; Ez. 37 : 5.

à la mort ? Le corps se dissout, mais le souffle ? A vrai dire l'Ancien Testament ne résoud pas la question, il ne parle ni d'anéantissement, ni d'immortalité... De nombreux textes plaident, sans doute, en faveur de l'anéantissement : « Détourne de moi ton regard, laisse-moi respirer avant que je m'en aille et ne sois plus ». « Je vais me coucher dans la poussière, tu me chercheras et je ne serai plus ». « L'homme expire et où est-il »[1] ? Ces déclarations ne sont pas toutefois exclusives au point que la thèse contraire n'ait pu être soutenue. Quelques théologiens ont vu dans la parole de l'Ecclésiaste : « Avant que la poussière retourne à la terre et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné »[2], une allusion à l'immortalité ; c'est aller un peu vite. Ce texte est la simple constatation d'un fait : l'individu mort, son corps se dissout et l'esprit qui l'anime retourne à sa source première : à Jéhovah qui l'a donné. Il n'est pas du tout question et il n'y a pas dans ces paroles l'affirmation d'une immortalité personnelle ; comme le corps retourne à la terre, y dépouille sa forme propre, l'esprit retourne à Dieu, y perd son caractère individuel.

Touchant ce texte, Reuss déclare avec raison : « Il ne s'agit pas le moins du monde d'un esprit ou d'une âme existant par elle-même, et continuant à vivre auprès de Dieu après la mort du corps. Si l'auteur avait eu une pareille idée ou espérance, jamais il n'aurait écrit son livre[3] ».

Sabatier établit également que l'idée d'immortalité est étrangère aux Hébreux. Si l'on objecte l'évocation de l'esprit de Samuel à Endor, on remarquera que la

[1] Ps. 39 : 14 ; Job 7 : 21, 14 : 10.
[2] Eccl. 12 : 9.
[3] La Bible. A. T. 6e part. *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, p. 328.

nécromancie est une pratique d'importation étrangère, prescrite en Israël par Saül lui-même. Quant aux « *rephaïm* » ils ne sauraient êtres assimilés aux mânes ou aux ombres des aryens. Les *rephaïm* sont les « tranquilles » ceux qui ne peuvent ni remuer, ni respirer, ceux auxquels il manque, pour être précisément, l'âme, la *népheck*[1].

L'haleine, le souffle étant la manifestation de la vie et cessant avec elle, l'identification ne tarde pas à s'accomplir et le terme *rouah* désigne la vie elle-même.

Dans cette acception nouvelle le *rouah* rencontre la *népheck*. Les deux termes deviennent-ils synonymes ? est-on en présence de deux noms attribués à une seule et même chose ? Certains textes permettraient de le supposer. L'Eternel tient dans sa main l'âme (*népheck*) de tout ce qui vit, l'esprit (*rouah*) de toute chair d'homme. La mort approche-t-elle ? On dira indifféremment : l'esprit s'en va ou l'âme s'en va. Le malade se rétablit-il ? On déclarera : l'âme est revenue ou l'esprit est revenu[2]. Touchant la vie spirituelle (je prends ce terme dans son sens le plus large par opposition à la vie physique) l'analogie peut être poursuivie. L'âme et l'esprit sont susceptibles de subir les mêmes modifications.

Par l'impatience la *népheck* « se raccourcit », le *rouah* également, le chagrin affecte l'esprit et l'âme, ce que font aussi l'amertume, la tristesse[3]. Le parallèle pourrait se continuer[4] et justifie partiellement la

[1] Sabatier : *Mémoire sur la not. héb. de l'Esprit,* p. 11.

[2] Cf. Job 12 : 10 ; Ps. 77 : 4 ; 146 : 4 ; Gen. 35 : 18 ; Ps. 107 : 5 ; 1 Rois 17 : 22 ; Juges 15 : 19 ; 1 Sam. 30 : 12, etc.

[3] Cf. Nomb. 21 : 4 ; Ex. 6 : 9 ; Gen. 26 : 35 ; 1 Sam. 1 : 10 ; 1 Rois 21 : 5 ; Ps. 42 : 12.

[4] Voy. 1 Sam. 30 : 12 ; 1 Rois 17 : 22 et surtout le livre des Psaumes 6 : 4 ; 17 : 13 ; 22 : 20-30 ; 26 : 9 ; 33 : 19 ; 77 : 3 ; 107 : 5, etc.

déclaration de Piepenbring : « le *rouah* est comme la *néphech* l'organe de toutes les affections et de toutes les fonctions de l'âme de l'être spirituel de l'homme[1]. »

On ne peut cependant identifier pleinement les deux termes. A côté de ressemblances incontestables se dressent des différences incontestées. L'âme en somme est un produit du *rouah* et ne subsiste que par lui. Considérons le texte de Job 33 : 4 : « L'esprit de Dieu (*rouah*) m'a fait »... Or qu'est-ce que le moi ? N'est-ce pas justement dans la *néphech* que réside la personnalité ? L'individu, c'est-à-dire la *néphech* produite par l'action du *rouah*, ne subsiste que par elle : « et le souffle du Tout Puissant l'anime ». Ce dernier verbe à l'imparfait de durée implique une création continuée. L'homme n'est pas un esprit, il est une âme. Dès lors apparaît la différence signalée par Œhler, Sabatier, Westphal et autres : la *néphech* implique tout ce qui est personnel, elle équivaut au je, au moi[2] ; le *rouah* au contraire est le principe général, impersonnel. « La *néphech* ne désigne jamais que la vie individualisée, par conséquent fragile, passagère... le *rouah* désigne plutôt la cause générale et le principe universel de la vie, la puissance active et créatrice en face du *néphech*, vie individuelle et passagère[3] ».

N'étant pas dualistes, les Hébreux devaient être amenés par un processus naturel, à donner au *rouah* une nouvelle extension. Dans leur conception simpliste des choses, les phénomènes moraux leur apparaissent comme ayant même origine que les phénomènes physiques. Tout vient de Dieu, il n'y a qu'une seule cause,

[1] *Théologie de l'A. T.* p. 144.
[2] Es. 26 : 8. 9 ; Michée 7 : 1 ; Ps. 10 : 3 ; Job 23 : 3 ; Jérém. 22 : 27 ; Ps. 103 : 1 ; Es. 9 : 21 ; 51 : 29 ; Osée 9 : 4 ; Es. 46 : 2 ; Gen. 44 : 30 ; 1 Sam. 18 : 1 ; Ps. 35 : 17 ; 16 : 10 etc.
[3] Sabatier, *Mémoire*, p. 14.

et le *rouah* devient : le principe de la vie morale. C'est lui qui provoque les dispositions de l'âme, ses tendances, ses états. Cette acception nouvelle était d'autant plus logique, naturelle, que Dieu est parfois[1] représenté comme l'auteur direct de ces mêmes états.

« L'Eternel a formé l'esprit de l'homme en dedans de lui » déclare Zacharie (12 : 1). Dès lors Jéhovah endurcit le cœur de Pharaon[2], celui des Egyptiens[3], de Silhon roi de Hesbon[4], des Cananéens[5] ; c'est toujours Dieu qui pousse Roboam à écouter les conseils insensés des jeunes et à mépriser les sages indications des vieillards. Cette même croyance se retrouve dans la prière du psalmiste : « crée en moi un cœur pur, renouvelle en moi un esprit bien disposé »[6]. Cœur, esprit, les deux termes unis ne pouvaient pas ne pas l'être. Pour désigner la conscience morale, la vie intérieure de l'individu, son attitude en présence de la loi divine, les Hébreux avaient déjà l'expression « *leb* » cœur. En son nouveau sens *rouah* devient-il pourtant un simple synonyme de ce terme ? L'affirmative paraît tout d'abord s'imposer. Dans les textes déjà cités plus haut, et dans bien d'autres, *leb* est associé à *rouah*,

[1] Je dis : parfois, mais une déduction logique ne permet-elle pas d'étendre l'affirmation, de déclarer que Dieu est l'auteur direct de tous ces états ? Sans doute nulle part la chose n'est expressément dite, toutefois Dieu étant la causalité absolue, « rien n'arrivant sans qu'il le veuille », n'est-ce pas lui qui : « réveille l'esprit » Agg. 1 : 14, qui « l'excite » 1 Chron. 5 : 26 ; Jérém. 51 : 11, qui le rend « abattu », Prov. 18 : 14 ; Job 21 : 4 ; Es. 65 : 14, « humilié », Prov. 16 : 19 ; 29 : 23, « patient », Eccl. 7 : 8, « fidèle », Eccl. 11 : 13, etc. ?

[2] Ex. 4 : 21 ; 7 : 3 ; 9 : 12 ; 10 : 1 ; 20 : 17.

[3] Ex. 14 : 17.

[4] Deut. 2 : 30.

[5] Josué 11 : 20.

[6] Ps. 51 : 12.

ou pourrait, sans inconvénient aucun, lui être substitué. L'esprit et le cœur peuvent s'égarer, la bonne volonté procède du cœur et de l'esprit, la lâcheté est dite un manque de cœur ou un manque d'esprit ; repentir, humilité, tristesse, découragement, crainte, affectent également le cœur et l'esprit [1]. Si le renouvellement du cœur est nécessaire, celui de l'esprit ne l'est pas moins, tous deux sont possibles, car l'Eternel veut donner aux siens un cœur nouveau et un esprit nouveau [2]. Devant l'analogie évidente Piepenbring n'hésite pas à déclarer que : « chacun (des termes) apparaît comme l'organe et le foyer de toutes les facultés de l'âme, du sentiment, de la volonté, de l'intelligence ainsi que de la vie morale et religieuse » [3]. Schultz estime que les textes « distinguent entre le substratum corporel et la vie qui s'y révèle, cette vie est appelée esprit quand on fait ressortir les rapports avec Dieu, et âme ou cœur quand on insiste sur la vie personnelle ; dans le langage, ces termes sont employés l'un pour l'autre, ou l'un à côté de l'autre pour se compléter [4]. » Il faut reconnaître en effet que les auteurs de l'Ancien Testament ont parlé de l'âme, du cœur, de l'esprit sans philosopher, comme nous en parlons parfois nous-mêmes, en comprenant par chacun de ces termes l'être tout entier. Cependant, ici encore, on ne saurait aller jusqu'à l'identification complète. En progrès sur la déclaration de Piepenbring, les paroles de Schultz signalaient une première différence ; celle relevée déjà entre *rouah* et *néphech*. Le *leb* présente

[1] Cf. Es. 29 : 24 ; Ps. 95 : 10 ; Ex. 35 : 21 ; Jos. 2 : 11 ; 5 : 1 ; Ps. 34 : 19 ; 51 : 19 ; 143 : 4 ; Prov. 15 : 13 ; Es. 57 : 15 ; 65 : 14 ; Ezéc. 21 : 12.

[2] Ezéch 11 : 19 ; 18 : 31 ; 36 : 26 ; Ps. 51 : 12.

[3] Piepenbring, *op. cit.* p. 147.

[4] Schultz, *op. cit.* p. 587.

un caractère plus personnel. Siège de l'activité réfléchie, foyer des bonnes et mauvaises pensées, il est la conscience, le principe directeur de l'activité humaine[1]. Le *rouah* plus extérieur, plus impersonnel, révèle les dispositions de l'individu, les influences qui le déterminent[2].

Souffle physique, principe de vie, agent moral, le *rouah*, franchissant une nouvelle étape, va parvenir au terme de son évolution progressive. La notion religieuse va l'élever, le spiritualiser, le sanctifier, nous conduire au seuil du Nouveau Testament.

Dieu a créé l'univers pour sa gloire, le péché a troublé l'ordre établi, refoulé l'esprit de vie[3], obscurci l'intelligence des hommes, égaré les créatures. L'Eternel abandonnera-t-il le monde, renoncera-t-il à la réalisation de son plan ? Non. Il va réparer le désordre introduit, éclairer l'esprit humain, faire connaître ses volontés, montrer le but à atteindre. Dans cette œuvre de restauration, le *rouah* devient le messager de Jéhovah, son intermédiaire, son révélateur.

Opposé à cette conception Œhler dit : « il faut distinguer entre l'esprit créateur et l'esprit révélateur... l'esprit créateur, l'esprit d'Elohim est le principe vital de l'âme humaine, c'est de lui que découlent toutes les facultés intellectuelles, et la sagesse de Joseph et l'habileté artistique d'un Betsalel... mais il y a pourtant une différence marquée entre l'esprit d'Elohim et l'esprit de Jéhovah. Celui-ci n'agit que dans la théocratie, « étant l'esprit de Dieu qui se révèle, il communique le don de prophétie... » il est : « une force qui provient de Jéhovah, on peut la conserver et la communiquer aux autres comme aussi la perdre

[1] Gen. 6 : 5; Jer. 3 : 17 ; Job 27 : 6; Jér. 17 : 1 ; Eccl. 7 : 22.
[2] Voir pour ces rapports WESTPHAL : *Chair et Esprit*, p. 78.
[3] Gen. 6 : 3.

par sa faute »[1]. De quel genre doit être cette distinction? Est-elle même fondée? Elle ne repose sur aucun texte et me paraît résulter de l'évolution suivie par la notion du *rouah*. S'agit-il en outre d'une différence d'essence, de nature ou de degré? Je crois qu'aux yeux des Israélites, il y avait une simple différence de degré, une différence de fonction peut-être. Sans doute, il paraît évident que l'esprit animant le prophète n'est pas celui qui anime tous les hommes, mais l'Hébreu ne cherche pas le rapport qui peut exister entre les deux; a-t-il même remarqué cette différence que nous relevons? Aucun document ne permet de l'affirmer. Est-ce que, d'autre part, l'esprit d'Elohim ne joue pas le rôle de révélateur dans l'hébraïsme primitif? Les simples et naïfs anthropomorphismes par lesquels Dieu manifeste sa volonté, ne sont-ils pas une forme rudimentaire qui, s'élevant, se spiritualisant, conduira à l'esprit révélateur? Enfin dans l'histoire de Balaam, l'esprit d'Elohim n'est-il pas révélateur? Ainsi considéré l'esprit apparaît comme la source de la sagesse, de l'intelligence, de la force[2]. C'est lui qui conduit les Hébreux au désert, qui inspire et soutient les juges; c'est à lui que Samson doit sa force, Gédéon son courage, David ses vertus de roi, Zorobabel sa gloire, Elisée sa puissance miraculeuse[3]. Provoquant la crainte de Dieu l'esprit régénère, il révèle la volonté divine, apprend de quelle manière l'accomplir[4]. Il n'est pas jusqu'à l'habileté manuelle qui ne doive lui être attribuée, qui ne soit son œuvre[5]. « Dans

[1] Th^ie A. T. I § 65.
[2] Gen. 41 :38; Es. 12 : 2; Michée 3 : 8; Job 32 : 8; Deut. 34 : 9;
[3] Cf. Es. 63 : 9 *pass.* Néh. 9 : 20; Juges 3 : 10; 11 : 29; 14 : 6; 6 : 34; I Sam. 16 : 13; Zach. 4 : 6; 2 Rois 2 : 14.
[4] Es. 11 : 2; Ps 51 : 12; Ezech. 36 : 27; Ps 143 : 10.
[5] Ex. 28 : 3; 31 : 3; 35 : 31, etc.

l'Ancien Testament l'esprit apparaît essentiellement comme une puissance divine communiquant à l'homme toutes les forces supérieures quelconques » dit justement Knobel[1]. La plus haute et la plus puissante manifestation de l'esprit éclate dans le ministère prophétique. C'est saisi par le *rouah* que le voyant se lève, agit, parle ; c'est le *rouah* qui l'inspire, l'anime, le dirige, il y a littéralement prise de possession, le prophète devient l'homme de l'esprit, איש רוח (Osée 9 : 7).

Le prophète était-il un être absolument passif ? Beaucoup de théologiens se fondant sur les expressions de « visions », sur le passage Nombres 12 : 6-8, sur les textes où les prophètes sont dits : « en fureur », « en délire », relevant : la prostration de Saül, l'extase de Balaam, l'affirment avec Tholuck[2]. Mais tous les prophètes étaient-ils dans cet état ? Bleek[3], Œhler[4], établissent que les prophètes recevaient leurs révélations dans un état conscient. Reuss estime que les visions prophétiques sont : « des formes symboliques de la pensée et par conséquent de simples combinaisons littéraires, des ressources de la rhétorique, des ornements du style et rien de plus »[5]. « Il ne faudrait pas se laisser induire en erreur, dit encore Piepenbring, par le terme de vision, qui est à peu près synonyme de parole prophétique »[6].

La vérité de ces affirmations ressort des textes où les prophètes disent avoir vu les paroles qu'ils prononcent[7] ; ces visions du reste n'ont rien de vision-

[1] *Der Prophetismus der Hebraer* I § 10.
[2] *Die Propheten und ihre Weissagungen*, p. 49.
[3] *Einleitung in das* A. T. 3e édit. § 183.
[4] Thie A. T. § 209.
[5] *La Bible* A. T. 2e partie. Les prophètes I p. 55.
[6] Thie A. T. p. 79.
[7] Es. 2 : 1 ; 13 : 1 ; Amos 1 : 1 ; Hab. 1 : 1 ; 2 : 1.

naire, elles sont le produit de la réflexion, au point qu'un écrit historique est appelé « vision »[1]. Quoiqu'il en soit, il faut remarquer que jamais le *rouah* ne fait partie de l'homme ; ce n'est pas l'individu qui possède l'esprit, c'est l'esprit qui possède l'individu.

L'épisode rapporté dans 1 Sam. 19 : 20, est on ne peut plus probant. David est à Najoth au sein d'une assemblée de prophètes ; Saül l'apprend et envoie des hommes afin d'arrêter son ennemi. Mais ces individus voyant ce qui se passe, sont saisis par l'esprit et prophétisent à leur tour. Par trois fois Saül envoie des émissaires, par trois fois le fait se reproduit. Le roi s'étant lui-même rendu à Najoth est également saisi, mû par l'esprit, il se met à prophétiser, son dessein homicide disparaît, comme les fidèles il reste prosterné « un jour et une nuit ».

Les termes mêmes qu'emploient les auteurs mettent en relief ce caractère d'extériorité. L'esprit « saute » sur Saül, « saisit » les prophètes, les « revêt », se « repose » sur eux[2]. Cette prise de possession était accompagnée de certains signes extérieurs : visions, extases, manifestations diverses, également attribuées au *rouah*. En revanche, et pour provoquer l'inspiration, le prophète recourait parfois à des excitants : musique, chant, danse ; mais ce n'est là toutefois qu'une forme inférieure du prophétisme dont l'évolution fera du *rohé* (ראה) ou voyant, le *nabi* (נביא) ou vrai prophète. Cette évolution est aisée à suivre. Les prophètes sont d'abord considérés et représentés comme des devins. Leur nom de « voyant » est caractéristique : ils sont des hommes discernant ce que d'autres ne peuvent

[1] Es. 1 : 1 ; Abd. 1 ; Nah 1 : 1 ; 2 Chro. 32 : 32.
[2] Cf. 1 Sam. 10 : 10 ; 11 : 6 ; Jug. 14 : 6-19 ; 15 : 14 ; 6 : 34 ; 1 Chro. 12 : 18 ; Nomb. 11 : 25.

voir [1] ; leurs services sont rétribués [2]. L'assimilation du prophète au devin des tribus païennes, est si réelle, que l'inspiration divine n'est pas réservée aux seuls Hébreux. Ainsi l'Esprit de Dieu met des paroles dans la bouche de Balaam, ce même esprit anime les prêtres Philistins [3]. La conduite des premiers prophètes, les moyens charnels qu'ils emploient, les formes de leur inspiration (songes, visions) favorisent cette identification. Mais de ce fond obscur, grossier, émerge et se dégage peu à peu le pur prophétisme. Le voyant devient le *nabi*, l'homme inspiré, l'interprète de Dieu, celui qui médite en son esprit les paroles divines, celui qui comprend la volonté de l'Eternel et s'en constitue le champion conscient. La parole devient le seul moyen d'action ; plus de violences, plus de coups d'état ; la forme divinatoire visionnaire tombe, apparaît un mode de révélation inférieur et faux [4]. Cependant, même dans la nouvelle conception, l'esprit n'appartient pas à l'individu, il est l'agent de Dieu agissant dans l'homme et par l'homme.

Cette communication, ce don de l'esprit [5] était semble-t-il temporaire, passager. Il répondait à un besoin précis, à un événement déterminé ; le fait et les circonstances passés, la mission accomplie, le prophète redevenait simple homme. Il était naturel que l'être en vint à désirer une possession plus complète, une présence plus constante. Avoir l'esprit c'était avoir la vie, marcher selon la volonté divine, rester en rapport avec l'Eternel, entrer dans une économie nou-

[1] 1 Sam. 9 ; 1 Rois 14.
[2] 1 Sam. 9 : 8 ; Nomb. 22 : 7 ; 1 Rois 13 : 7 ; Mich. 3 : 11.
[3] Nomb. 23 : 5 ; 1 Sam. 6 : 2.
[4] Jérém. 23 : 25-32 ; 29 : 8 ; Zach. 10 : 2.
[5] שׂום (Nomb. 11 : 17...) נתן (Es. 42 : 1 ; Ez. 36 : 27...) שפך (Joël 3 : 1 ; Zach. 12 : 10).

velle. Les prophètes portant leurs regards vers l'avenir expriment cette aspiration devenue une ferme attente. Le temps de la réconciliation doit être marqué, pour Ezéchiel, par le don de l'esprit qui transformera les cœurs [1] ; le premier et le second Esaïe célèbrent la venue de l'esprit qui, purifiant Israël de ses souillures, le rétablira dans la communion avec l'Eternel [2] ; Joël enfin met au nombre des prodiges devant marquer l'ère messianique l'effusion de l'esprit ; n'est-ce pas le Seigneur qui a dit :

« Après cela je répandrai mon esprit sur toute chair,
Vos fils et vos filles prophétiseront,
Vos vieillards auront des songes,
Et vos jeunes gens des visions.
Même sur les serviteurs et sur les servantes
Dans ces jours-là, je répandrai mon esprit (2 : 28-29).

J'ai parlé de la « notion morale » du *rouah*. Il convient d'éviter toute équivoque et de ne pas prêter au terme : « moral », la signification qu'on lui donne de nos jours : faire le bien, s'abstenir du mal.

L'esprit apparaît parfois au contraire comme l'agent du mal. On ne trouve pas dans l'hébraïsme la notion juive et chrétienne des bons et des mauvais anges, les uns accomplissant toujours le bien, les autres toujours le mal. C'est le même esprit, l'esprit de Dieu qui agit sans cesse, et les mauvais esprits sont conçus non comme des êtres personnels, indépendants de Dieu, opposés à Jéhovah, mais comme de simples modes de l'esprit accomplissant la volonté de l'Eternel. Certes Dieu garde et conduit l'homme, mais il l'égare aussi. Quand l'Eternel voulut punir Achab, il demanda : « qui

[1] Cf. Ezéch. 11 : 19-20 ; 18 : 31 ; 36 : 26 ; 39 : 29.
[2] Cf. Es. 4 : 4 ; 32 : 15 ; 42 : 1.

séduira Achab ?... un esprit vint se présenter devant Jéhovah et dit : moi je le séduirai. L'Eternel lui dit : mais comment ? Je sortirai et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes. L'Eternel dit : tu le séduiras... sors et fais ainsi. Et maintenant, poursuit Michée, l'Eternel a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes »[1].

Si l'Eternel donne un esprit d'intelligence, de force, de justice, c'est lui qui envoie encore un esprit d'assoupissement, c'est lui qui rend l'homme inintelligent, qui suscite les querelles[2]. Lorsque Saül s'est détourné de Dieu, il nous est dit que : « l'esprit de l'Eternel se retira de Saül qui fut agité par un mauvais esprit venant de l'Eternel. Les serviteurs de Saül lui dirent : « un mauvais esprit de Dieu t'agite »... peu après ce « mauvais esprit » est appelé : « esprit de Dieu » tout court[3]. Le prologue de Job nous présente Jéhovah causant avec Satan, lui permettant sous certaines réserves d'éprouver Job... Ces textes, qu'on pourrait multiplier, montrent que les penseurs hébreux n'hésitaient pas à faire de Dieu l'auteur de sentiments, d'actes mauvais, et l'on ne peut que souscrire aux paroles de Sabatier disant : « le *rouah* d'Elohim comprend l'ensemble de l'activité divine sous tous ses aspects, qu'elle tende à sanctifier ou à corrompre, à sauver ou à détruire »[4].

Quelques théologiens ont posé la question de savoir si cette conception du *rouah* Elohim revêtant diverses formes, accomplissant des actes si différents, était la conception première des Hébreux. Si l'on en

[1] 1 Rois, 22 : 20-23.
[2] Es. 29 : 10 ; Jug. 9 : 23.
[3] 1 Sam. 16 : 14 ; 15 : 23. Cf. encore, 1 Sam. 18 : 10 ; Es. 19 : 14 ; 29 : 10 ; Deut. 2 : 30.
[4] Mém. p. 19.

croit Marti[1], Schultz[2], Smend[3], l'histoire religieuse des Hébreux, tout comme celle des autres peuples, aurait commencé par un vague polythéisme. Primitivement la divinité aurait été un agrégat d'esprits très nombreux, chacun d'eux ayant ses qualités, ses tendances, sa fonction particulière. Avec Moïse le monothéisme est proclamé, Israël devient le peuple de Jéhovah. Le phénomène de subordination, auquel l'histoire des religions nous fait assister un peu partout, dans le Mazdéisme, le Védisme ou en Egypte, s'accomplit, les divinités premières passent au second rang, les esprits deviennent les serviteurs, les messagers du grand Esprit : Jéhovah. Et l'on cite la parole de Michée à Achab : « J'ai vu l'Eternel assis sur son trône et toute l'armée des cieux se tenant auprès de lui... L'Eternel dit : qui séduira Achab ?... ils répondirent l'un d'une façon, l'autre d'une autre... »[4]. Le prologue de Job peut être également invoqué. « Les fils de Dieu » (בני האלהים) viennent un jour se présenter devant l'Eternel, et parmi eux se trouve Satan. Ces fils de Dieu nous sont présentés par l'auteur du poème comme : « poussant des cris de joie » lors de la création[5], ils existaient donc avant elle ! La subordination se trahirait dans l'essai d'explication donné par le texte : Gen. 6 : 2. Les fils de Dieu constatant que les filles des hommes étaient belles les prirent pour femmes, ce que voyant, l'Eternel dit : « mon esprit (רוחי) ne restera pas toujours sur l'homme car l'homme n'est que chair ». C'est à ce moment que les divinités disparaissent... il n'y a plus que Jéhovah et

[1] *Geschichte der israelitischen Religion*, p. 22.
[2] Alt. Th^ie, p. 559.
[3] *Lehrbuch der altestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 18.
[4] Rois 22 : 20.
[5] Job 38 : 7.

des hommes. Enfin preuve nouvelle, le nom même de Dieu (אלהים pluriel de אלוה) révèle une pluralité originelle. Cette opinion très soutenable, est contestable et contestée. Dans les religions antiques, les divinités premières, un moment absorbées, réapparaissent toujours dans la doctrine finale, conservant toujours leurs noms, parfois leurs attributions propres, or c'est le contraire qui se produit en Israël. Quant à la forme pluriel du nom même de Dieu, la langue hébraïque présente des cas analogues. Ne trouve-t-on pas שמים le ciel, מים l'eau? N'est-ce pas l'immensité du ciel, l'infini de l'océan qui inspirent ces formes ? Le pluriel אלהים peut fort bien avoir pour origine l'idée de la puissance absolue, de la plénitude de vie, conçues et prêtées à la divinité. Il semble donc qu'on puisse voir dans le terme soit un pluriel quantitatif comme le veut Œhler, soit un pluriel intensif comme le soutient Delitzsch.

En résumé, pour les Hébreux le *rouah* est une puissance extérieure à l'homme, agent du bien comme du mal, organe de l'action de Dieu dans le monde et dans l'individu. Après avoir parcouru les domaines de la nature, de l'animalité, de l'humanité, l'esprit pénètre dans la sphère religieuse où il revêt sa forme la plus haute et reçoit son acception définitive. Il est la manifestation de l'Eternel, la force irrésistible à laquelle l'individu doit céder[1], sans pour cela cesser d'être responsable. Il convient de relever en effet qu'on se trouve en présence de deux assertions contraires : dépendance absolue et liberté de l'homme. Aucun essai de conciliation n'est entrepris, aucune explication n'est donnée. L'homme est libre puisqu'il doit choisir entre la vie et la mort[2], puisque la prière influe sur la volonté

[1] Amos 3 : 8; Jér. 20 : 7-9.
[2] Deut. 30 : 15-20.

divine [1]; d'autre part le hasard n'a aucune place, rien n'arrive sans que Dieu le veuille ; même quand on consulte le sort c'est Dieu qui prononce [2]. L'homme peut tracer sa voie en théorie, en fait c'est Dieu qui le mène [3], l'individu est entre les mains de l'Eternel comme l'argile entre celles du potier [4]. Inspirateur, moteur, directeur, l'esprit est encore le révélateur par excellence. Maintenant qu'est-il en soi ? Quel est son rapport avec Dieu ? Peu spéculatif l'Hébreu ne cherche pas à résoudre le problème, il s'en tient à la notion essentiellement dynamique selon laquelle le *rouah* nous est apparu. Tout ce que les prophètes les plus hardis affirment, c'est que, dans la suite des temps, au jour nouveau, dont l'aube semble déjà poindre à l'horizon, l'esprit sera le partage de tous les êtres.

[1] Gen. 18 : 23 ; Ex. 32 : 10-14 ; Nomb. 14 : 12-40 ; Deut. 9 : 25 ; 2 Rois 20 : 1-11.
[2] Ex. 23 : 13 ; Lam. 3 : 17 ; Prov. 16 : 33.
[3] Prov. 16 : 1 ; 19 : 21 ; 21 : 1 ; Jér. 10 : 23 ; Es. 26 : 12.
[4] Es. 29 : 16 ; 45 : 9 ; 64 : 7 ; Jér. 18 : 6.

CHAPITRE II

Judaïsme

Quatre siècles avant l'ère chrétienne, une transformation profonde s'opère dans le peuple élu. Le nom même sous lequel il était désigné change ; avant la captivité de Babylone, les Israélites étaient les Hébreux ; après l'exil ce sont les Juifs. Le nouveau nom s'explique aisément. Lorsque l'édit de Cyrus permit aux Israélites de retourner dans leur patrie et de relever avec le temple, les remparts de la ville sainte, ce furent surtout des familles ayant appartenu à la tribu ou au royaume de Juda qui revinrent. Les noms de Juda, judaïsme, juif, se lièrent naturellement au nouvel ordre de choses. Consacrés par l'usage, ils s'étendirent, du noyau établi à Jérusalem, à la nation entière, se reconstituant peu à peu [1]. Mais avant que cette transformation soit complète, avant que le peuple juif existe avec sa mentalité, ses concepts, sa religion, que de heurts, de luttes, de crises ! Par sa situation géographique, la Palestine : « devint le théâtre et l'enjeu

[1] Voir à ce sujet : Reuss : *Histoire de la théologie chétienne au siècle apostolique*, I p. 62.
Nicolas : *Les doctrines religieuses des Juifs*, p. 3.

des guerres de rivalité entre ses voisins »[1]. Perses, Egyptiens, Grecs et Romains la parcourent, l'occupent tour à tour, apportant, avec leurs armes, leurs idées et leurs conceptions. Jérusalem vit se dresser les autels des faux dieux. Doctrines nouvelles, notions inconnues battirent en brèche l'antique hébraïsme et... pénétrèrent dans la place. Attaquée, la pensée hébraïque se réveilla, se précisa, dut prendre conscience d'elle-même. Malgré sa défense, peut-être même à cause de sa défense, elle subit l'action des conceptions étrangères, connut des besoins ignorés jusque là, eut à résoudre des problèmes insoupçonnés ; une évolution importante en résulte. Sans doute le Juif se souvient de son origine, il a été Hébreu, il l'est encore, du moins au point de départ. La restauration de Néhémie, d'Esdras, la reconstitution du peuple d'Israël, se fait autour d'un livre: la Loi. Règle suprême, elle doit tout régir, par conséquent tout prévoir et tout dire. Il s'en suit que la Parole de Dieu ne doit pas être simple ; elle présente certainement diverses significations ; qu'on lui donne tous les sens qu'elle est susceptible de recevoir et tout pourra s'expliquer, se comprendre. Dès lors, par la méthode allégorique, les Alexandrins cherchent sous le sens littéral un sens caché, les docteurs palestiniens au contraire, s'attachant à la lettre même, la dissèquent pour en extraire tout le contenu. Dans ces interprétations plus ou moins fantaisistes, la pensée hébraïque ne conserve pas sa pureté première. La littérature de l'époque révèle les efforts considérables accomplis pour unir des éléments hétérogènes, pour concilier les antiques traditions et les conceptions nouvelles. Dans ce chaos spéculatif, que devient la notion de l'Esprit ?

[1] Reuss : *La Bible*, A. T. 1re partie, *Histoire des Israëlites*, p. 56.

Les Juifs sont en présence d'une pensée toute différente de la leur. L'hellénisme, le mazdéisme établissent en effet une opposition irréductible entre le corps et l'esprit ; chacun d'eux ayant son existence propre, ses fonctions indépendantes, sa nature spéciale. La notion essentiellement dynamique de l'Esprit se heurte donc à un dualisme substantialiste... Que va-t-il advenir ? Le conflit donne naissance à deux courants : l'un conservateur, réfractaire à l'influence étrangère, tendant à faire prédominer, à garder pure la notion hébraïque ; l'autre conciliateur, subissant cette influence, s'alliant à la pensée grecque et produisant ces doctrines hybrides qui unissent, au milieu d'inévitables contradictions, des concepts contradictoires. Les documents dits : « livres apocryphes » nous font connaître les idées, les théories émises par les représentants de ces deux tendances. Que nous apprennent-ils ? [1]

§ 1er. — Courant palestinien

Au premier rang des ouvrages nous faisant connaître la pensée des docteurs palestiniens, se trouve l'Ecclésiastique ou Sapience de Jésus, fils de Sirac. On ne possède qu'une traduction grecque de ce livre, très estimé des Pères de l'Eglise à cause de sa simplicité, de sa pureté, de ses préceptes essentiellement religieux. « On l'honorait d'une épithète fort louangeuse en l'appelant le livre de toutes les vertus « *paranetos* » [2].

[1] Il ne saurait être ici question d'étudier séparément et complètement tous les apocryphes. J'examinerai seulement ceux qui peuvent donner quelque indication utile pour le sujet traité.

[2] Reuss. *Philo. Mor. et Rel.* p. 334.

La composition, l'harmonie, l'ordonnance de l'œuvre révèlent l'unité d'auteur. Celui-ci se désigne lui-même[1] mais on ne sait rien de sa personne. C'est son petit-fils qui entreprit la traduction faite en Egypte sous le règne d'Evergète II vers 120[2].

De l'aveu général, le traducteur, ne comprenant pas toujours la pensée de l'auteur, s'est attaché au sens littéral ; traduisant mot à mot et mot pour mot, il en résulte naturellement quelques obscurités. Reuss[3] apprécie le livre en ces termes : « C'est le judaïsme qui se dessine ici dans ce qu'il a de plus noble et de plus recommandable depuis que la voix des prophètes ne se faisait plus entendre. Celui qui nous parle ici, c'est le véritable israélite en qui il n'y a point de fraude ». Que dit-il donc ? Une brève formule résume toute sa pensée : « Lui (Dieu) est tout ». Malgré l'analogie des termes, on n'est pas en présence d'une affirmation panthéiste, c'est une assertion du pur hébraïsme rapportant à Dieu tout ce qui est, tout ce qui arrive[4], c'est la proclamation de l'absolue causalité divine. La psychologie humaine n'est pas développée. L'auteur parle du corps et de l'esprit mais rien n'est précisé, les rapports ne sont pas nettement indiqués et le sort final de la personnalité, de l'esprit, est laissé dans le vague. La question de l'immortalité n'est pas vraiment abordée. Sans doute quelques textes semblent déceler

[1] Ecclésiastique 50 : 27.

[2] Pour la discussion chronologique, la question des deux Evergète et des deux Simon, voyez :
Reuss : *Philo. Mor. et Rel.* p. 337 *pass.*
Gauthier : *Introduction à l'A. T.* II. p. 452 *pass.*
Bruston : Cours inédit.
Michel Nicolas : *Encyclopédie des Sciences Religieuses* : Apocryphes I p. 413 et IV p. 182.

[3] *Op. cit.* p. 345.

[4] Ecclésiastique 43 : 27.

une notion nouvelle, trahir un pressentiment de la vie éternelle : « qui craint Dieu sera finalement heureux et, au jour de sa mort, il sera béni ». « En toutes choses songe à la fin ». « Ceux qui font sa volonté (du Seigneur) recueillent le fruit de l'immortalité ». « L'esprit de ceux qui craignent le Seigneur vivra »[1]. Séparées de leur contexte, ces paroles paraissent significatives, vraiment probantes ; nous croyons cependant que, sans pour cela accepter la thèse de Reuss, tout ce qu'on peut y voir c'est la manifestation inconsciente d'un ardent désir, non l'expression d'une idée précise, d'une croyance si faible soit-elle. Touchant la question, Nicolas observe : « quelques pressentiments d'une autre vie semblent percer çà et là dans ce livre, mais ils se présentent sous des formules si vagues, si confuses qu'il est impossible de donner un sens précis aux paroles qui paraissent se rapporter à ce sujet »[2]. C'est d'autant plus impossible que le contexte ou les textes analogues s'opposent à cette interprétation. Ils établissent nettement que le Siracide s'en tient au point de vue hébreu : « Le Seigneur a créé l'homme de terre et l'y fait retourner »[3]. En conséquence, il faut jouir de la vie présente car elle passée tout est fini : « Donne, prends, égaie ton âme, ce n'est pas dans l'Hadés qu'il faut chercher la jouissance ». « Toute chair vieillit comme un vêtement, car la loi éternelle c'est: tu mourras !... Comme des feuilles verdoyantes d'un arbre touffu qui laisse tomber les unes et en fait pousser d'autres, ainsi il en est des générations des mortels »[4]. « Du mort qui n'est plus rien la louange est perdue »[5]. Et ceux qui passent ainsi : « ont disparu

[1] Cf. Ecclésiastique 1 : 11 ; 7 : 36 ; 19 : 19 ; 31 : 13.
[2] Nicolas, *Encyclopédie Lichtenberger*, IV p. 183.
[3] 17 : 1.
[4] 14 : 16.
[5] 17 : 24.

comme s'ils n'avaient jamais existé... Ils sont devenus comme s'ils n'étaient pas nés »[1]. Ce sort est celui de tous les hommes même des meilleurs ; pour ceux-ci : « leur corps a été enseveli en paix, mais leur nom survit à travers les siècles »[2]. Ce qui subsiste c'est donc le souvenir et les descendants de l'homme juste. On ne peut s'empêcher de croire que, si l'écrivain avait eu la moindre notion de l'immortalité ou de la résurrection, il n'eut pas manqué d'en parler ici. Dès lors c'est prêter à l'auteur de la Sapience notre mentalité, nos conceptions, que de voir dans ces paroles : « Heureux ceux qui l'ont vu et qui se parent d'amour, car nous, nous vivrons certainement »[3], la croyance à l'immortalité individuelle. Dans son commentaire, Reuss montre que le texte ne dit rien de tel ; quant au texte grec, ce même théologien le juge, et à bon droit, tronqué. Sans doute le Siracide rappelle le prodige d'Elie « qui ressuscita un mort »[4], mais c'est là pour lui un miracle extraordinaire, un retour momentané à la vie. L'individu « rappelé du Hadés par la parole du Très-Haut » y est retourné à la mort, et, là : « il est devenu comme s'il n'était pas né », comme s'il n'avait pas été ressuscité.

Malgré la tendance hébraïque nettement accusée, la Sapience de Jésus apparaît comme une œuvre de transition. Le point de vue hébreu se modifie, des idées nouvelles surgissent, des préoccupations ignorées jusqu'alors se manifestent. « Dieu fait tout »[5] proclame l'auteur, en véritable Hébreu, mais pour sauvegarder la justice, la sagesse, la bonté divines,

[1] 44 : 8-9.
[2] 44 : 15.
[3] 48 : 11.
[4] 48 : 5.
[5] 43 : 33.

on voit le même auteur reconnaître que Dieu ne fait pas tout : « Ne dis point le Seigneur est cause que j'ai péché... ne dis pas c'est lui qui m'a séduit. Tout ce qui est détestable le Seigneur le hait »[1]. Ce n'est donc pas l'Esprit de l'Eternel qui peut produire en l'homme les penchants mauvais, faire le mal. Le distique suivant confirme encore cette idée, accentue le libre arbitre. L'individu peut se prononcer pour ou contre Dieu : « lorsque au commencement il créa l'homme, il l'a abandonné à sa propre volonté »[2], c'est pourquoi : « la vie et la mort sont en face de l'homme, ce qu'il préfère lui sera donné »[3]. D'autre part, tout comme dans l'hébraïsme, la dépendance absolue de l'être est proclamée. « Tous les hommes viennent de la poussière... mais le Seigneur les distingue et varie leurs destinées. Il en bénit, il en élève quelques-uns... il en maudit d'autres... Comme l'argile entre les mains du potier au gré duquel se façonnent ses formes, tels les hommes entre les mains de leur créateur qui donne à chacun ce qu'il juge à propos »[4]. Parmi ces assertions confuses et contradictoires, Satan mentionné une seule fois[5] est présenté comme le père du péché, l'artisan de la malédiction. Le Siracide accorde une grande place à la sagesse. Quel rapport établir entre elle et l'esprit ? Les qualités qui lui sont conférées, le rôle qui lui est prêté amènent à dire : il y a identité.

Comme origine, l'esprit vient de l'Eternel : « moi, déclare la sagesse, je suis sortie de la bouche du Très Haut »[6] « et comme un brouillard j'ai recouvert la

[1] 15 : 11-13.
[2] 15 : 14.
[3] 15 : 17.
[4] 36 : 10-15 ; cf. Rom. 9 : 21.
[5] 21 : 27.
[6] 24 : 3.

terre », allusion évidente à l'esprit planant sur le chaos [1]. L'auteur connait le Pentateuque et autres livres de l'Ancien Testament, les citations, les idées émises, les faits rappelés le prouvent. Eut-il dès lors introduit un facteur nouveau ? [2] Eut-il supprimé le *rouah* Elohim, pour conférer ses qualités, ses œuvres à un autre agent divin ? Une lecture même rapide et superficielle montre, en effet, que le Siracide prête à la sagesse tout ce que les Hébreux attribuaient à l'Esprit. D'abord elle vient de Dieu [3] ; l'Eternel la répandit sur toutes ses œuvres [4] ; avec elle, par elle, les êtres reçoivent sagesse, intelligence [5] ; enfin elle procure une longue vie à ceux qui la possèdent, elle peut conférer un tel don car elle créa l'univers et toutes ses énergies [6]... En poursuivant le parallélisme, on verrait l'identité se manifester jusque dans des détails infimes pour nous, mais significatifs ; on verrait que, comme l'Esprit, la sagesse a un rôle cosmique, subordonné en somme à un rôle religieux de beaucoup le plus important ; on verrait que si la sagesse peut agir dans le monde, c'est surtout en Israël que se déploie son activité... En définitive, on arrive à constater qu'une seule chose est changée : le *rouah* Elohim est devenu la sagesse.

[1] Gen. 1 : 2.

[2] On a voulu voir ici une imitation de Proverbes 8 : 22-31. A côté d'analogies évidentes il y a des différences non moins certaines. Les Proverbes ne présentent guère qu'une personnification poétique, encore ne faudrait-il pas trop presser le sens. Il y a loin de la sagesse, simple spectatrice de la création à la sagesse, éminemment active, que met en scène le Siracide.

[3] 1 : 1 ; 9 : 10 ; 24 : 3.

[4] 1 : 7.

[5] 1 : 18.

[6] 1 : 4 ; 3 : 4 ; 9 : 24.

Il en est de même dans un autre ouvrage appelé généralement le livre de Baruch. Cet opuscule attribué par la tradition au confident de Jérémie, n'est pas en réalité l'œuvre de cet écrivain. D'après Reuss [1] la composition doit être placée sous les deux premiers Ptolémées, c'est-à-dire environ vers 300 avant Jésus-Christ. Les idées exprimées se rapprochent de celles contenues dans les Psaumes et les Proverbes. La résurrection n'est pas entrevue. « Ce ne sont pas les morts dans les enfers, eux dont le souffle vital a été rétiré... qui rendent gloire et hommage au Seigneur » [2]. « ... Nous périsons pour toujours... » [3]. L'auteur parle lui aussi de la sagesse, et, ce qu'il en dit, nous ramène à la conception du Siracide. « C'est auprès de Dieu que réside la sagesse, et nul ne connaît le chemin qui conduit vers elle » [4] ; c'est Dieu qui la donne comme il l'entend, mais il l'a réservée pour Jacob et Israël [5].

Plus encore que le Siracide, le livre de Baruch greffe sur l'antique hébraïsme des notions et des doctrines nouvelles. L'influence étrangère, et surtout mazdéenne, se trahit par la place considérable accordée aux démons, par le rôle et la nature qui leur sont prêtés : « Vous aviez provoqué votre Créateur en sacrifiant aux démons » [6]. Il me sera donné d'examiner plus loin cette conception.

L'histoire de Suzanne, conte moral d'origine hellénistique, se propose d'établir la grande vérité : L'Eternel n'abandonne pas les innocents; il fait triompher le juste et couvre de honte le fourbe. Dans ces pages,

[1] *Philo. mor. et relig.*, p. 637.
[2] Baruch 2 : 17.
[3] 3 : 2.
[4] 3 : 36.
[5] 3 : 38.
[6] 4 : 6.

nous voyons Dieu susciter « l'esprit saint » qui, inspirant un jeune homme, Daniel, lui « révèle » la vérité et le moyen de confondre les faux accusateurs. Ce conte nous met aussi en présence de « l'ange portant l'arrêt de Dieu »[1].

Ce rôle de l'ange, envoyé de Dieu pour le bien des justes, est longuement mis en relief dans le livre de Tobie. Ce pieux israélite, déporté à Ninive, fait fortune. Prudent, il confie son avoir au banquier juif de Raguès, en Médie. La précaution était bonne. Voici, en effet, le vent de la persécution qui se lève, les malheurs fondent sur Tobie. Il est maltraité, ses biens sont confisqués, enfin il perd la vue. Plongé dans le dénûment, il songe alors au dépôt de Raguès et envoie son fils chercher cet argent. Tobie étant trop jeune, on lui adjoint un compagnon de route qui se trouve être Azarias. Arrivés à Ecbatane, les deux voyageurs logent chez Ragouel, parent de Tobie. Un démon, Asmodée, épris de la fille de Ragouel, avait déjà fait périr les sept maris donnés à la jeune femme. Azarias connaît le fait ; il connaît aussi les vertus de Sara. Sur son conseil, Tobie épouse sa parente et met en fuite le démon en brûlant le cœur et le foie d'un poisson. Tandis que Tobie reste à Ecbatane, Azarias va à Raguès, prend l'argent et ramène à Ninive les jeunes époux. Toujours grâce à ses indications, Tobie recouvre la vue... Quand on veut rétribuer ce précieux compagnon, il révèle sa vraie nature : « Je suis Raphaël, l'un des sept saints anges qui présentent au Très-Haut les prières des hommes pieux et qui ont accès auprès de Sa Majesté »[2]. Il ne mérite aucune récompense : « Je ne suis pas venu de mon propre

[1] Histoire de Suzanne 54 : 59.
[2] Livre de Tobie 12 : 15.

mouvement, mais par la volonté de notre Dieu »[1], et tandis que les deux hommes effrayés, restent prosternés, Raphaël disparaît. Certes, on peut accorder que le fond du récit appartient à la pensée hébraïque : ces idées du foyer, de l'influence de la prière, de la bonté, de la justice divines, sont marquées au coin de leur origine ; on n'en doit pas moins reconnaître toutefois que l'influence étrangère, surtout celle du mazdéisme, s'y fait nettement sentir. Dieu reste le Tout-Puissant, mais il n'est plus la cause unique et tout ce qui arrive n'est pas son œuvre. A l'action de l'esprit s'opposent les πνεύματα πονηρὰ ; ils luttent contre Dieu, guidés par un chef : Asmodée. A ces adversaires, Dieu oppose ses serviteurs, les anges,

§ 2. — Courant alexandrin

Le courant alexandrin est caractérisé par un changement fort net de point de vue. A l'antique hébraïsme se substitue l'hellénisme, la modification se manifeste et dans les termes et dans les conceptions. Le plus important des ouvrages qui nous soit parvenu, est sans contredit la Sapience de Salomon.

D'après Reuss, le titre actuel : Sapience, ne serait pas celui donné par l'auteur lui-même, cependant comme il indique bien le but poursuivi on peut le conserver. La tradition fut moins bien inspirée lorsqu'elle attribua l'œuvre au fils de David. Tout dans l'écrit, la forme comme le fond, s'oppose à cette hypothèse. Ce n'est pas davantage Philon (thèse de Jérôme et de Luther) qui a pu composer cet opuscule ; l'écrivain fut sans doute un juif alexandrin, antérieur

[1] 12 : 17.

à Philon, ayant vécu dans un centre intellectuel où les concepts de la philosophie grecque lui devinrent familiers. La date de composition est généralement fixée entre 150 et 80 avant J. C.

L'auteur ne rompt pas pleinement avec la pensée hébraïque ; on retrouve en effet la croyance à un seul Dieu, ayant élu Israël et se révélant à lui. Mais à côté de cela que d'innovations contraires aux anciennes idées ! Le dualisme, si étranger aux penseurs hébreux, est ici nettement accepté, proclamé. Il apparaît déjà en ce que le monde fut, non pas créé au sens propre, mais tiré de la matière informe ; cette matière est un obstacle à l'épanouissement du principe spirituel : « ce corps périssable pèse sur l'âme, et la tente terrestre (c'est-à-dire l'enveloppe cf 2 Cor. 5 : 4) est un fardeau pour l'esprit méditatif ». C'est à cause de cela sans doute que : « à grand peine nous devinons les choses de la terre ». L'anthropologie hébraïque n'établissait pas de distinction entre l'âme et le corps, la Sapience les sépare, les oppose. L'auteur déclare avoir : « été formé de terre quant au corps »[1] mais son âme ne vient pas de cette poussière, elle est un principe indépendant, elle est la partie spirituelle de l'être, partie susceptible de devenir éternelle[2]. L'immortalité est clairement affirmée, et non pas l'immortalité des corps, conception qui sera celle des écrivains bibliques, mais celle de l'âme seule. « La justice est immortelle » peut-on lire tout au début de l'ouvrage[3]. Après une telle proclamation il n'est pas étonnant d'apprendre que : « les justes vivent éternellement »[4], que : « les âmes des justes sont dans la main de Dieu » ;

[1] Sapience, 7 : 1.
[2] 1 : 4 ; 3 : 1 ; 4 : 11, etc.
[3] 1 : 15.
[4] 4 : 16.

c'est seulement : « aux yeux des insensés qu'ils paraissent morts », en réalité : « ils sont dans la félicité », c'est-à-dire auprès de Dieu pour toujours [1]. Mais un tel bonheur n'est pas le partage de tous, pour le posséder il faut observer les préceptes de la sagesse qui, seule : « assure l'immortatité, l'immortalité rapproche de Dieu » [2]. Si les justes reçoivent la vie, les méchants auront pour lot la mort, non la mort physique mais la mort éternelle, fruit de la condamnation : « sans honneur, objets d'opprobre..... ils seront complètement ruinés, plongés dans la douleur, et leur mémoire périra » [3]. « Au jour du triage » [4] le départ sera fait entre les bons et les mauvais, chacun recevant selon ses œuvres. Pourquoi les œuvres sont-elles diverses ? pourquoi y a-t-il des bons et des méchants ? L'auteur ne craint pas de recourir à la doctrine de la préexistence ; il y a des âmes dont le sort terrestre est réglé par des dispositions antérieures [5], d'où la diversité constatée.

On peut relever dans la Sapience, l'inévitable contradiction où tombe nécessairement toute prédestination. « Dieu est-il dit ailleurs, a créé l'homme pour l'immortalité, il l'a fait à l'image de sa propre nature, la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable » [6], « Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants » [7]. La mort n'entrait pas dans le plan de la création : « Dieu a créé toutes choses pour l'existence... dans aucune créature il n'y a d'élé-

[1] 3 : 1, 2, 3.
[2] 6 : 21 ; cf. 5 : 16.
[3] 4 : 19.
[4] 3 : 18.
[5] 8 : 19.
[6] 2 : 23.
[7] 1 : 13.

ment délétère »[1]. Emettre de telles assertions n'est-ce pas contredire la thèse de la préexistence ?

Aux nouvelles conceptions introduites se joint une grande liberté, une rare indépendance vis-à-vis des textes scripturaires. L'interprétation est souvent fantaisiste, l'agencement des plus arbitraires. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire des passages comme : 10 : 1-4 ; 14 : 4-5, etc. Qu'est devenue dans un tel courant et dans un tel écrit la notion de l'esprit ? Ici encore l'étude m'amène à conclure que la sagesse prend purement et simplement la place du *rouah*, accomplit l'œuvre que les Hébreux attribuaient à ce dernier. Cette identification ressort et de textes probants à mon avis, et de la description de la sagesse, des rôles cosmique, moral, religieux qui lui sont prêtés.

La Sagesse intervint à la création [2], et non seulement on la trouve agent de l'acte initial mais, tout comme le *rouah*, elle est l'intermédiaire de la création continuée, permanente... « elle peut tout..., toujours la même, elle renouvelle tout »[3]. La sagesse : « connaît » et : « conduit toutes choses », de même : « l'esprit du Seigneur qui remplit l'univers, embrasse toutes choses et sait également ce qui se dit »[4]. Quelques théologiens ont prétendu trouver en ce texte la conception stoïcienne qui voit dans la divinité l'âme du monde. Il semble bien plutôt, d'après les mots qui précèdent : « Tu épargnes tout ô Maître de la vie », que l'auteur songe ici seulement aux êtres vivants et se souvient de l'antique notion du *rouah* Elohim, principe vital [5].

[1] 1 : 14.
[2] 9 : 1-9.
[3] 7 : 28.
[4] 1 : 7.
[5] Cf. Gen. 2 ; 6 : 3 ; Ps. 104 : 29 ; Eccl. 12 : 7 ; Job 34 : 14, etc...

On a vu que le *rouah* animait les chefs d'Israël, leur communiquant les vertus et capacités nécessaires à la direction des tribus ; maintenant c'est la sagesse qui enseigne à gouverner les peuples [1] ; par elle les hommes dont parle l'histoire sainte ont été gardés [2] ; elle est la colonne de feu et la nuée ayant conduit Israël lors de la fuite [3] ; c'est elle qui donne aux individus : « la tempérance, la prudence, la justice, la force d'âme » [4]. Il me paraît indéniable qu'il n'y ait ici une preuve évidente de l'influence grecque. Ces vertus ne sont-elles pas en effet les quatre vertus cardinales des platoniciens et des stoïciens [5] ?

« La sagesse n'entre pas dans une âme méchante ni ne demeure dans un corps asservi au péché » [6] pour la seule raison que : « le saint esprit de la discipline (ἅγιον πνεῦμα παιδείας) fuit la fausseté, se tient à distance des folles pensées » [7]. Qu'est cet esprit de discipline ? Reuss [8] estime à bon droit qu'il s'agit de l'esprit de Dieu qui est censé faire l'éducation morale et religieuse des hommes. Le commentaire est d'autant plus juste que l'auteur fera lui-même l'identification. Cet esprit est appelé dans les lignes suivantes : « l'esprit de sagesse », lequel veut toujours le bien des hommes [9] et punit les blasphémateurs. Peu après, nous voyons encore apparaître l'esprit du Seigneur qui remplit le même rôle [10]. Ailleurs Salomon est censé dire : « je

1 8 : 14.
2 10 : 10.
3 10 : 17.
4 8 : 7.
5 Cf. Reuss. *Phil. mor. et relig.*, p. 533.
6 1 : 4.
7 1 : 5.
8 Reuss. *Phil. mor. et relig.*, p. 517.
9 1 : 6.
10 1 : 7-9.

priai Dieu et il me fut donné de l'intelligence, je l'invoquai et l'esprit de sagesse me vint »[1]. Se fondant sur le parallélisme, Reuss déclare que l'esprit de sagesse n'est autre chose qu' : « une qualité de l'esprit humain, une disposition particulière » et non : « un esprit particulier, étranger à l'homme et se communiquant à lui[2] ».

La conclusion ne me paraît pas suffisamment motivée. Il est dit que l'esprit de sagesse *vient* après une prière. Le terme et la circonstance n'établissent-ils pas au contraire qu'il s'agit d'un esprit étranger à l'homme et se communiquant à lui ? Enfin s'il nous est dit que : « contre la sagesse rien de mauvais ne prévaut »[3] nous savons que : « le souffle du Tout Puissant arrête et disperse les méchants »[4], et que : « nul n'aurait connu la volonté divine si l'Eternel n'eut accordé la sagesse et envoyé le Saint-Esprit d'En-Haut »[5]. Donnant l'immortalité[6], la sagesse, qui connaît le passé, devine l'avenir[7] et le révèle. L'auteur de la Sapience connaît : « tout ce qui est caché et visible » parce que : « la sagesse, l'artiste universelle le lui a enseigné »[8]. Sachant tout, l'écrivain nous dit ce qu'est la sagesse elle-même[9]. Les personnifications poétiques de Job, de l'Ecclésiaste et même du Siracide sont ici dépassées. La sagesse est conçue, présentée comme une substance propre, elle est une respiration de la puissance de Dieu : « ἀτμις τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως » (7 : 25), une émana-

[1] 7 : 7.
[2] *Philos. mor. et relig.*, p. 529.
[3] 7 : 30.
[4] 5 : 23.
[5] 9 : 17.
[6] 8 : 13-17, etc.
[7] 8 : 8.
[8] 7 : 21.
[9] 7 ; 22 à 8 : 1.

tion ἀπόῤῥοια, un reflet ἀπαύγασμα, un esprit πνεῦμα (peut-être même l'esprit τὸ πνεῦμα) de Dieu possédant l'intelligence et la volonté. Reuss remarque qu'il ne manque plus grand chose pour faire de cette sagesse une personne, ce qu'elle est devenue effectivement sous le nom de logos dans le système de Philon [1]. D'ailleurs le nom même de logos lui est donné plusieurs fois [2] ; et si la variante qui au lieu de : « il y a en elle un esprit » porte : « elle est un esprit » est juste, ne se trouve-t-on pas en présence d'une hypostase divine ? Les attributs de la sagesse « ou plutôt de l'esprit qui vit et agit en elle », sont au nombre de vingt et un. Certains commentateurs ont voulu y voir quelqu'intention marquée, une application des deux chiffres sacrés trois et sept... ils ont même cherché et trouvé (!) des sens cachés... C'est assurément s'égarer et verser dans le fantaisiste que de considérer cette accumulation de qualificatifs comme autre chose qu'une ample énumération faite au hasard. Dans ces termes parfois synonymes, il convient de relever le fait que certaines épithètes s'appliquent à l'intelligence, d'autres aux vertus morales ; les unes appartiennent à l'esprit considéré comme une émanation de la divinité, les autres aux effets de cet esprit ; ces dernières qualités peuvent devenir l'apanage de l'homme car : « l'esprit s'insinue dans tous les esprits intelligents, purs et immatériels » [3].

Comme documents appartenant à la tendance alexandrine on peut encore citer les livres des Maccabées. Il y en a quatre, deux seulement valent d'être nommés. Le premier, qui mérite d'être appelé : « les Annales de la guerre d'indépendance [4] », a surtout

[1] Cf. *Phil. mor. et rel.*, p. 530.
[2] 9 : 1-2 ; 16 : 12.
[3] 7 : 21.
[4] Reuss. *Littérature politique et polémique*, p. 33.

trait aux faits de guerre. Il fut écrit en hébreu, peut-être même en simple dialecte araméen, vers 110. Tout à sa tâche d'historien militaire, l'auteur n'aborde pas les questions théologiques, ne nous fait rien connaître sur l'état des croyances. Il semble que le peuple traverse une période de profonde sècheresse religieuse ; l'esprit paraît ne plus se manifester comme intermédiaire de la révélation ; il n'y a plus de prophètes et en attendant qu'ils se lèvent [1] on s'en tient aux termes mêmes de la loi ; aucune espérance messianique ne se manifeste.

Le second livre, écrit vers l'ère chrétienne, à la fin du premier siècle avant Jésus-Christ, est, quant au but, l'opposé du premier. L'auteur ne se propose pas de raconter les faits [2], mais bien plutôt d'éveiller et d'affermir les croyances. C'est pourquoi, sans doute, le récit s'arrête au moment où la fortune cesse de favoriser les Israélites. Dans cet écrit, dû à un juif d'Egypte probablement, les anges jouent un grand rôle. Quand Héliodore vient inventorier le trésor : « le souverain des esprits » lui-même le frappe et, sur la prière du grand prêtre, le délivre ensuite [3]. Dans les combats ce ne sont pas les Israélites qui luttent mais bien les anges, voila pourquoi une poignée de soldats met en fuite d'innombrables légions et fait un grand carnage d'ennemis [4]. Pour que des faits si extraordinaires fussent racontés et admis, ne fallait-il pas que l'angélologie se soit fortement implantée dans les croyances populaires ?

[1] I Macc. 4 : 46 ; 14 : 41.

[2] On peut même relever et signaler que le dédain ou l'ignorance de la vérité historique met souvent l'auteur en contradiction avec les données du premier livre.

[3] II Macc. 3 : 24.

[4] 10 : 30... 11 : 7 etc.

Dans II Maccabées la résurrection des morts est nettement affirmée. Les martyrs confessent leur espérance, leur foi : « Le roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle »[1], mais il ne s'agit pas d'une simple résurrection spirituelle, en effet, lorsque le bourreau commence sa sinistre besogne, le patient déclare : « C'est du ciel que j'ai reçu ces membres, je les livre sans regret pour rester fidèle à ses lois et c'est du ciel que j'espère les recouvrer de nouveau »[2]. Durant le supplice, la mère exhorte ses fils : « Ce n'est pas moi qui vous ai donné le souffle vital[3]... le créateur de l'univers qui forme l'homme naissant vous rendra... le souffle et la vie puisque vous vous sacrifiez pour obéir à ses lois »[4]. Il y a tout lieu de croire, comme l'observe Reuss, que ces personnes expriment ici non l'opinion personnelle et individuelle du rédacteur, mais une croyance partagée par un grand nombre de ses concitoyens si ce n'est par la majorité. Les textes cités mettent en présence non seulement de l'immortalité de l'âme mais encore de celle du corps. Il s'agit bien d'une restauration du corps terrestre et de ses membres charnels[5]. Qu'adviendra-t-il des méchants ? On n'est pas fixé sur leur sort[6]. Ici encore en terminant, je signale le fait que l'attente d'un Messie personnel, la préoccupation, l'espérance de sa venue sont absentes de l'ouvrage.

[1] 7 : 9.
[2] 7 : 11.
[3] Notion du rouah Elohim, principe et source de vie.
[4] 7 : 23. Cf. encore, II, Mac. 7 : 14-29-36 ; 14 : 46, etc.
[5] 7 : 11.
[6] 7 : 14.

. . . .

§ 4. — Angélologie

Anges, démons. Ces mots sont revenus plusieurs fois au cours de mon exposé ; il ne sera pas sans utilité, pour une pleine intelligence de ce travail, de rechercher la nature et la fonction de ces nouveaux êtres.

La croyance aux anges est très antique. Qu'étaient-ils au juste ? il est difficile de le savoir, l'Hébreu ne s'étant pas posé la question. Si dans le texte : 1 Rois 22 : 21, l'un d'eux est appelé רוח *(rouah)*, nous voyons ailleurs l'envoyé divin répondre à Manoah : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? il est פלא[1]. Tout ce qu'on peut dire c'est que l'ange envisagé comme messager de Jéhovah, exécuteur de ses ordres, est d'une nature supérieure à celle de l'homme.

A partir de l'exil, l'angélologie acquiert une grande importance, et l'on peut dire justement, qu'alors la notion abstraite du *rouah Elohim* se concrétise dans le « maleak » מלאך. On n'a qu'à lire, par exemple, Ezéchiel 8 et 40, où l'esprit de l'Eternel est représenté comme ayant une forme d'homme, pour se convaincre du fait. Les anges apparaissent comme les intermédiaires divins nécessaires, ils sont les interprètes des révélations prophétiques[2]. Le livre de Daniel leur accorde un rôle considérable, ils interviennent cons-

[1] Juges 13 : 18, 19.
Le terme employé révèle l'agnosticisme où se complaisaient les Hébreux. פלאי et dans le Keri פלי de פלא inusité au kal, signifie au niphal : être extraordinaire, le sens est donc : admirable, merveilleux et peut-être ici mystérieux.

[2] Ezech. 9 : 2... ; 40 : 3... ; 43 : 5... ; Zach. 1 : 9... ; 2 : 1 ; 3 : 1, etc ..

tamment, ils instruisent, révèlent l'avenir, répondent aux prières [1].

Dans l'hébraisme, les anges sont présentés comme de simples mandataires ; chargés d'une mission temporaire, ils n'ont pas de noms propres les distinguant, aucune hiérarchie n'existe, chacun relève de Dieu seul. On ne trouve qu'un texte : Josué 5 : 14, où il soit fait mention d'un ange chef des armées célestes. Après l'exil au contraire, les anges apparaissent organisés, gouvernés par des chefs, ayant leurs noms et leurs fonctions propres. Ezéchiel (9), parle de sept anges, correspondant sans doute aux sept yeux de Dieu, mentionnés dans Zacharie [2], et aux chefs dont parle Daniel [3]. Tobie affirme l'existence de : « sept très saints anges », qui, se tenant auprès de Dieu, forment son conseil et commandent aux autres anges [4]. L'auteur de l'Apocalypse parlera lui aussi des sept anges des églises [5]. Dans cette conception nouvelle ne trouve-t-on pas l'explication de certains textes du Nouveau Testament ? Ne fait-elle pas comprendre l'allusion de Jésus : « Penses-tu que je ne puisse pas invoquer mon Père qui me donnerait plus de douze légions d'anges [6] ? » On peut relever que six noms seulement nous ont été conservés. Les voici d'après Nicolas [7] : Gabriel, chargé des révélations divines [8], Michael, le protecteur d'Israël [9], Raphael, qui présente à Dieu les prières des

[1] Cf. Daniel 4 : 13 ; 7 : 16 ; 8 : 13 ; 9 : 21 ; 10 : 5, etc...
[2] 3 : 9 ; 4 : 10.
[3] 10 : 13.
[4] 12 : 15.
[5] 8 : 2.
[6] Matth. 26 : 53.
[7] *Doct. rel. des juifs*, p. 221.
[8] Dan. 8 : 16 ; 9 : 21 ; Luc 1 : 19-26.
[9] Dan. 10 : 13-22 ; 12 : 1 ; Jude 9 ; Apoc. 12 : 7.

justes[1], Uriel[2], Jérémiel[3], Sealthiel[4]. Quel est donc le septième ? Faut-il y voir Jéhovah lui-même, comme dans le mazdéisme Ormuz est le septième chef ? La symétrie serait alors complète[5]. On peut prétendre encore, touchant le judaïsme, que les écrivains n'ont pas eu l'occasion de parler du dernier des anges... La thèse peut fort bien se soutenir, surtout si l'on considère que les noms des quatre premiers anges seuls reparaissent dans les divers écrits, et que relativement aux trois autres, l'accord est loin d'exister. Quelques auteurs les appelent Zaphkiel, Zadkiel et Gamaliel, d'autres Sealthiel, Jehudiel et Barakiel, d'autres enfin Jérémiel, Saniel et Azaël. Ces divergences montrent que la doctrine des anges se forma peu à peu et n'était pas fixée même quand Jésus parut.

A ces anges, les Juifs attribuent le gouvernement et la protection des peuples. Se fondant sur le texte Deut. 32 : 8, les Septante estiment qu'à la dispersion des fils d'Adam, Dieu marqua les limites des nations d'après le nombre des anges. Cette idée que chaque peuple a un ange patron est déjà exprimée dans le Siracide[6]. Ces protecteurs célestes luttent entre eux[7], ils assisteront Dieu pour exercer le jugement du monde[8]. Quelle est l'origine de ces êtres ? Il n'est pas

[1] Tobie 12 : 15 ; 3 : 17, etc.
[2] 4me Esdras : 4 : 1.
[3] 4me Esdras 4 : 36.
[4] 4me Esdras 5 : 16.
[5] Assurément Sraosha, l'obéissance, est parfois présentée comme le dernier des Ameshaspentas, mais il est à remarquer que *Vohu Mano* (bonne pensée) et *Asha Vahishta* (justice), forment souvent avec Ormuz une sorte de trinité... En outre dans les controverses, Ormuz apparaît toujours *Spenta Mainyu* (esprit saint).
[6] Siracide : 17 : 17.
[7] Dan. 10 : 13-20.
[8] Zach. 3 : 1-4... ; Dan. 7 : 9.

parlé de leur création, c'est relativement tard que la question abordée sera résolue. D'après les textes talmudiques et le *targum* du pseudo-Jonathan sur le Pentateuque : « les anges furent créés le second jour de la création du monde[1] ». Une remarque s'impose : ici comme pour le *rouah* primitif, toute préoccupation morale est absente. Dans l'histoire de Tobie par exemple, Raphaël n'apparaît pas un modèle de véracité lorsqu'il déclare se nommer Azarias, fils d'Ananias[2]. On a essayé de réfuter la critique en donnant aux mots leur valeur religieuse, Azarias : Jéhovah aide, Ananias : Jéhovah est gracieux. C'est me semble-t-il user en vain de subtilités, car il faudrait expliquer les termes : « de tes frères », « le grand » : « Je suis Azarias, fils du grand Ananias, l'un de tes frères », et si l'on recourt à une interprétation allégorique, il reste également encore que Tobie retrouve des gens de sa connaissance et que Raphaël ne le détrompe pas.

D'où provient cette angélologie ? Certes la base, le point de départ se trouve, si l'on veut dans les livres antérieurs à l'exil[3] mais il semble incontestable que le développement et la précision de cette doctrine sont dus au mazdéisme. Les deux religions avaient de nombreux points de contact. L'unité de Dieu est affirmée de part et d'autre, l'horreur de toute représentation sensible de la divinité est commune, les animaux sont classés en purs et impurs, les prescriptions relatives aux lépreux sont identiques. Or le mazdéisme avait une angélologie très précise, les ameshaspentas sont de purs esprits, messagers d'Ormuz, exécuteurs de sa volonté ; l'Hébreu croyant déjà à l'existence des anges, vit, dans la conception

1 *Targum*. Gen. 1 : 26 et 19 : 1.
2 Tobie 5 : 13.
3 Cf. 1 Rois 13 : 18 ; 1 Chro. 21 : 18, etc.

mazdéenne, un prolongement, un développement de sa propre conception et l'accepta. Je dirai même que l'angélologie mazdéenne fut introduite telle qu'elle dans les spéculations juives. Les théologiens s'accordent de plus en plus pour reconnaître que les noms des anges furent rapportés de Babylone[1], estiment qu'il est impossible de ne pas voir une copie des sept ameshaspentas dans les sept chefs des anges juifs. Cette copie ne s'arrête pas là semble-t-il. Au-dessous des ameshaspentas et chargés d'exécuter leurs ordres, le mazdéisme présente une deuxième série d'anges : les jzeds, après ceux-ci viendraient encore les ferwers. Ne peut-on assimiler les jzeds aux anges des nations dont parlent les Septante, le Siracide et le livre de Daniel ? Ils jouent en tout cas le même rôle. Quant aux ferwers rien n'empêche de voir en eux les anges gardiens.

Ce n'est cependant pas par esprit d'imitation que les Juifs adoptèrent une doctrine étrangère. Le développement signalé a une cause interne, une raison déterminante : le progrès de la pensée juive elle-même. La notion première de Jéhovah s'est transformée, les anthropomorphismes sont repoussés comme une forme trop grossière, la pureté de Dieu, sa sainteté l'éloignent des hommes, l'empêchent d'entrer en relation avec eux. Comment dès lors l'Eternel, qui ne peut se désintéresser du monde, restera-t-il en rapport avec lui ? La question se pose et provoque un travail analogue, sans doute, à celui qui conduira l'église romaine à exalter de plus en plus les saints et leurs offices.

C'est surtout le courant alexandrin qui trahit et révèle ce travail. Dans ces spéculations, beaucoup plus

[1] Nicolas *op. cit.* p. 230.
Ewald *Geschichte des Volks Israël* IV, p. 208

abstraites, les anges sont moins des personnes que des puissances cosmiques ; ils ne sont les messagers divins que dans un sens figuré. « En réalité ils sont les degrés descendants de l'être, depuis sa forme la plus abstraite jusqu'à sa manifestation la plus concrète, ou, en d'autres termes, des émanations du principe premier, décroissantes en pureté, en dignité et en puissance[1] »... C'est une telle conception qui produira les sephirods de la Kabbale et les eons de la gnose. Philon présentera les anges comme des êtres incorporels qui habitent entre terre et ciel. Ils sont divisés en deux classes. Les uns προσγειότατοι sont susceptibles de s'unir aux formes sensibles, ils peuvent s'incarner, mais ce fait constitue pour eux une chute, une souillure. Ceux qui peuvent s'en purifier, retournent dans les airs, les autres, à la dissolution de leur corps, passent dans un autre *(quis rer. div. hæres)*. La deuxième classe comprend les ὕπαρχοι ou anges directeurs, ils ne sont autre chose que les forces intelligentes de Dieu, ou encore οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι, leur rôle est de transmettre les ordres de Dieu aux hommes et de porter à l'Eternel les prières des individus.

§ 4. — Démonologie

L'angélologie a ses racines dans l'hébraïsme ; il est certain qu'on n'en peut dire autant de la démonologie. Cette doctrine est nettement contraire à l'antique notion de l'absolue causalité divine ; elle implique un dualisme que ne connaissaient pas les écrivains avant l'exil. Pour le penseur hébreu, le bien et le mal

[1] Nicolas, *op. cit.* p. 233.

avaient leur source en Dieu ; l'Eternel pouvait accomplir, il accomplissait effectivement l'un et l'autre.[1] Après la captivité, les choses changent. La conception de la divinité s'épurant, Jéhovah apparaît trop saint, trop bon pour être l'auteur du mal. Mais si ce dernier n'est pas l'œuvre de Dieu, à qui l'attribuer ? Sous l'influence du mazdéisme, le juif répond : au démon, à Satan.

On a prétendu que la doctrine de Satan n'était pas une innovation, et l'on déclare en trouver l'origine dans les plus vieux documents hébreux. Les premiers chapitres de la Genèse nous mettraient en présence du grand tentateur. N'est-ce pas lui qui, sous la forme du serpent, provoque la chute d'Adam ? Cette identification me paraît arbitraire, fausse, car rien ne prouve et ne légitime cette hypothèse. Tout comme les autres animaux, ce serpent fut créé par Dieu [2]. Baudissim, cité par Piepenbring [3], estime que le serpent n'est pas l'incarnation d'une puissance surnaturelle. « L'idée que c'est Satan qui parle par lui a été introduite dans le récit par l'interprétation postérieure, elle n'y a pas été puisée. Si le serpent parle, il ne sort pas de la sphère du règne animal, tout aussi peu que l'ânesse de Balaam, lorsqu'elle parle, car tout le récit porte le caractère du mythe. La méchanceté ne lui est pas non plus attribuée ; mais pour expliquer le péché, qui ne peut avoir son origine dans l'homme, créé bon par Dieu, il fallait en attribuer la cause à un autre être. Aucun ne paraissait plus propre à cela que le serpent, qui inspire de la répulsion à l'homme et que les Sémites considéraient comme plus rusé que les autres animaux. »

[1] 1 Rois, 22 : 19, 23.
[2] Gen. 3 : 1, 14.
[3] Th. A. T., p. 231.

Pour établir la thèse que je conteste, on a relevé que bien des religions assignent au serpent ce rôle de contre-créateur, d'adversaire. C'est ainsi par exemple que, dans les conceptions égytiennes, Apophis, le serpent des nuées, génie du mal, combat chaque jour le dieu solaire et bienfaisant Rhâ ; l'hindouisme représente Visnhu assis sur l'oiseau Garuda, « le tueur de serpents » ; le védisme oppose Indra au dragon Vrtra, et à son tour le mazdéisme nous montre aux prises Ormuz et Ahrimann. Cet argument n'a pas, la valeur probante que d'aucuns lui accordent ; on oublie trop, et il vaut la peine de le relever, que cette mention, cette croyance sont isolées, sans écho, dans les livres antérieurs à la captivité. La même remarque, la même critique portent en ce qui concerne l'Azazel, mis en parallèle avec Dieu, et auquel on envoie un bouc chargé des iniquités du peuple[1]. Rien n'établit que cet Azazel soit Satan. L'affirmera-t-on ? Il faut accorder, en ce cas, que la chose a été profondément ignorée, car le nom ne se retrouve dans aucun des livres canoniques ; les apocryphes eux-mêmes ne contiennent aucune allusion ; seule l'apocalypse attribuée à Hénoch fait exception[2]. Par contre et à plusieurs reprises, les agents du mal sont présentés comme ayant leur place dans l'armée des cieux, comme *servant* l'Eternel.

Le poème de Job présente, semble-t-il, le chaînon de transition entre l'hébraïsme et le judaïsme. Le pro-

[1] Lévitique 16 : 8, 9, 10, 21, 22, 26.

[2] Il semble qu'Azazel doive être mis au même rang que les shedim (Deut. 32 : 17 ; Ps. 106 : 37) et les seirim (Lévit. 17 : 7 ; Es. 13 : 21 ; 34 : 14 ; 2 Chro. 11 : 15). Le sens exact de ces termes est difficile à déterminer ; d'une manière générale, on admet qu'ils désignent des fantômes, des spectres ; les écrivains sacrés blâment ceux qui offrent des sacrifices à ces êtres devenus par là des idoles.

logue montre Satan au milieu des fils de Dieu; il y paraît deux fois. On peut conclure de ce fait que Satan n'est pas encore l'ange déchu, le grand réprouvé; il est toujours au nombre des serviteurs de Jéhovah; le trait qui le caractérisera plus tard manque, il n'est pas l'adversaire de Dieu. « On s'accorde à reconnaître, écrit Nicolas[1], que cet être n'a aucun des caractères qui conviennent à un esprit mauvais par sa nature. Dans le prologue de ce livre, Satan remplit les fonctions d'accusateur public; rien de plus. Il ne frappe Job qu'avec l'autorisation expresse de Dieu, et il ne fait même alors qu'exécuter l'office des anges de malheur, qui accomplissent les arrêts de Dieu. » Haag[2] partage cette manière de voir. Toutefois, le Satan du livre de Job apparaît en progrès sur l'esprit mauvais de l'A. T.; quoi qu'on en dise, il est plus qu'un accusateur; en tout cas, il l'est avec une passion qui révèle son caractère malfaisant; il est heureux de trouver le serviteur de Dieu en faute, heureux de dénigrer sa fidélité, sa vertu, sa foi, heureux de le tourmenter. Dans les écrits de la période juive, Satan est mentionné deux fois. Zacharie[3] le présente à la barre de l'Eternel, accusant Josué (c'est-à-dire le peuple élu). Jéhovah reprend le calomniateur: « que l'Eternel te réprime ». Ici encore la conception est en progrès; Satan devient l'adversaire de Dieu lui-même, car si le peuple élu est condamné, rejeté, n'est-ce pas, pour l'Israélite, le dessein de Dieu détruit?

Le second texte qui parle de Satan (1 Chron. 21 : 1) le montre cherchant à perdre Israël. A cet effet, il pousse David à faire le dénombrement du peuple et de ce chef à agir contre la volonté de Jéhovah; il se révèle,

[1] *Op. cit.*, p. 243.
[2] *Théol. bibli.*, p. 416.
[3] Zacharie 3: 1 et 2.

ici de nouveau, l'adversaire de Dieu. Il n'est pas sans importance de signaler combien l'évolution de la pensée, la différence de conceptions éclatent manifestes quand on compare ce texte à son parallèle : 2 Sam. 24 : 1. Dans ce dernier, c'est Dieu lui-même qui a poussé David, donc Dieu est l'auteur du mal (notion hébraïque) ; dans le récit des Chroniques, Dieu ne pouvant être l'auteur du mal, on recourt pour expliquer ce dernier à un agent étranger, on cherche, on invente un ennemi de Dieu. Notons en passant que le premier livre des Chroniques mentionne Satan pour la dernière fois ; il n'est plus question de lui dans les écrits juifs qui nous sont parvenus... Il reparaît soudain dans le N.T., personnification complète du mal. Pourquoi cette disparition ? A ma connaissance, nul n'a cherché à le savoir, en tout cas nul ne l'a expliquée.

La démonologie des apocryphes n'offre rien de particulier. Tobie parle d'un démon : Asmodée qui, vaincu par Raphaël, se réfugie dans la haute Egypte ; l'ange l'y poursuit, l'atteint et le charge de chaînes. D'après le texte latin, ce serait Raphaël qui, saisissant le démon, l'emporterait à l'autre bout du monde connu. Ce récit met en relief l'influence mazdéenne. Asmodée serait en effet un terme d'origine persane, et signifiant : tenter. Le même nom se retrouve dans le Talmud de Babylone [1]. Baruch identifie les idoles et les démons ; la version des Septante fait de même en plusieurs occasions [2]. Le mot διάβολος appliqué à un esprit du mal se trouve une seule fois dans les apocryphes palestiniens [3]. « Cette troupe d'hommes pervers (la garnison placée à

[1] Cf. Stapfer : *Idées religieuses en Palestine* p. 88 : Renan : *Vie de Jésus* p. 262.

[2] Deut. 32 : 17 ; Es. 13 : 21, (23 chez les LXX), 65 : 11 ; Ps. 96 : 5 ; (95 : 5 chez les LXX).

[3] I Macc. 1 : 36.

Jérusalem par Antiochus) devint un piège pour la ville, une espèce d'embûche permanente contre le sanctuaire et un diable méchant pour Israël ». Dans les écrits de Josèphe [1] il est souvent parlé des démons, ce sont : « des âmes de morts » qui tourmentent par plaisir les vivants, les affligent de maladies... » L'historien nous fait connaître les moyens de guérison : formules magiques et racine merveilleuse opèrent de vrais prodiges [2] ; la superstition fleurit et se donne libre cours.

Le courant alexandrin présente une démonologie analogue. Les divinités païennes sont assimilées aux démons, on n'a qu'à lire le livre de Baruch, (dont la 2e partie : ch. 3 : 9 à ch. 5 : 9, est attribuée au traducteur grec de l'ouvrage original), ou à parcourir encore la version des Septante citée plus haut pour se convaincre de la chose. Le livre de la Sapience présente un texte des plus intéressants et des plus suggestifs. On y lit : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, il l'a fait à l'image de sa propre nature, mais la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable [3] ». C'est, en date, le premier des textes faisant allusion au récit de la chute, à ses conséquences ; c'est le premier des textes substituant le diable, être personnel, au serpent du récit génésiaque. Mais ce n'est là qu'un éclair, le livre ne parle plus du diable, cette conception ne reparaît plus chez les auteurs alexandrins ; nous la retrouverons cependant plus tard, l'Apocalypse reprendra un jour l'identification [4].

[1] Pour ne pas revenir sur un tel sujet, je parle ici de Josèphe dont les écrits doivent normalement et chronologiquement être classés parmi les pseudépigraphes qui sont examinés dans la suite.

[2] Guerre des juifs, 7 : 6, 3 ; Antiquités, 8 : 2, 5.

[3] Sapience, 2 : 23.

[4] Apoc. 12 : 9.

§ 5. — Pseudépigraphes

On réserve ce nom à quelques livres d'une authenticité plus que douteuse et d'un caractère équivoque. Ces écrits sont diversement appréciés ; certains critiques les considèrent comme étant des documents juifs, d'autres théologiens les regardent comme des documents chrétiens. Les deux opinions peuvent se soutenir, sont également vraies en ce que ces œuvres primitivement juives, ont été remaniées par des auteurs chrétiens.

Ces ouvrages dénotent un grand désarroi intellectuel ; ils nous font un peu connaître le désordre sans nom où s'agitait le mélange bizarre d'idées qui, se purifiant, s'harmonisant, fournira le premier fond des croyances chrétiennes, ne pourrait-on même dire des croyances modernes ?

On peut noter que la croyance à la résurrection est générale [1]. Daniel [2] étend cette résurrection même aux

[1] Psautier de Salomon 3 : 16 ; 4 Macc., § 9 ; Enoch 1 : 8 ; 40 : 1 ; 104 : 2.

[2] On ne sera pas étonné, je pense, de trouver Daniel mentionné parmi les pseudépigraphes. L'auteur se donne et veut effectivement passer pour le prophète Daniel, il affirme avoir vécu sous Nebucanetsar et ses successeurs. On sera donc en présence d'un ouvrage supposé, s'il est établi que Daniel n'est pas l'auteur de ces pages. Or les préoccupations manifestées n'ont rien de commun avec celles qu'expriment Jérémie, Ezéchiel, le second Esaïe, dont Daniel est le contemporain. 1° Comment Daniel, conseiller écouté par quatre souverains, n'a-t-il rien fait en faveur de son peuple ? ; 2° comment se fait-il que les prodiges survenus à cause de Daniel devant tout un peuple, n'aient pas déterminé les docteurs à le ranger au nombre des prophètes ? ; 3° comment le Siracide écrivant au plus tôt vers 190 avant Jésus-Christ n'a-t-il pas connu Daniel ? ; 4° En fait les prophéties de Daniel diffèrent

méchants : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la terre de poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une éternelle ignominie »[1]. Cette affirmation semble favoriser la thèse de Stapfer[2] déclarant que d'une manière générale les Juifs admettaient l'éternité des peines infernales. Toutefois, bien des textes s'opposent à une telle conclusion. 4 Macc. § 12 ; Enoch. 10 : 6 ; 103 : 8 ; 108 : 3 ; Ps. de Sal. 15 : 6, déclarent que les méchants seront jugés, puis jetés dans la géhenne pour y être brûlés. Cette dernière croyance est conforme à la conception hébraïque. Fort justement Sabatier estime que : « comme l'hébraïsme n'accordait pas à l'âme une indestructibilité essentielle, il enlevait toute base à la doctrine de l'enfer éternel, qui reste, à ce point de vue, sans raison d'être »[3]. L'anéantissement est la suite du jugement ; être près de Dieu c'est la vie, être rejeté, c'est logiquement la mort. L'Assomption d'Isaïe dit expressément que les méchants : « seront comme ils étaient avant leur création »[4].

Ces livres présentent une riche angélologie et per-

de celles des prophètes par leur précision qui dénonce des prédictions *post eventum* ; 5° les inexactitudes historiques mettent en défaut sa perspicacité si grande par ailleurs. Le texte 11 : 2 fait connaître à Cyrus qu'il aura trois successeurs, que le quatrième mettra tout en mouvement contre la Grèce, mais sera vaincu par un grand conquérant. Ce dernier ne peut qu'être Alexandre et le quatrième roi Xerxés... Or cent cinquante ans séparent les règnes des deux monarques ; 6° enfin les considérations portant sur le style, les idées, nous ramènent au premier siècle avant Jésus-Christ. — (Voir pour la question Reuss, *la Bible A. T. Littérature politique et polémique*, p. 212.

[1] 12 : 2.

[2] *Idées religieuses en Palest.*, p. 174.

[3] *Mémoire*, p. 29.

[4] 4 : 8.

mettent de constater ce que les déclarations de Josèphe ont déjà révélé, le développement considérable de la démonologie. A Asmodée s'ajoute Béliar, sans doute le Bélial de saint Paul [1]. Le livre de Hénoch semble énumérer toutes les puissances infernales connues, il présente deux démonologies [2] très distinctes ayant pour chefs Samazia et Azazel. Le chapitre 6 offre la première explication touchant l'origine du monde infernal. Allusion manifeste à Genèse 6 : 2-4, il est dit que deux cents esprits conduits par vingt chefs, quittèrent les cieux, s'unirent aux filles des hommes, engendrèrent les géants.

Dans ces documents, l'Esprit apparaît surtout comme l'agent de l'inspiration. « L'Esprit est répandu sur moi afin que je vous montre ce qui doit arriver jusqu'en éternité » [3]. « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, donne-moi le Saint Esprit afin que je puisse mettre par écrit tout ce qui est survenu depuis le commencement du monde » [4].

Parmi les pseudépigraphes, il convient de placer encore un ouvrage très intéressant : le Testament des douze patriarches. Composé vraisemblablement aux environs de l'ère chrétienne par un juif palestinien, il fut remanié ensuite par divers auteurs chrétiens. Une grande place est accordée à l'Esprit, et il est regrettable qu'on ne puisse faire le départ entre la pensée primitive vraiment juive, et les additions dues aux correcteurs successifs. Dans l'impossibilité de distinguer, considérons l'écrit tel qu'il nous est parvenu.

Deux esprits s'occupent de l'homme, l'esprit de vé-

[1] 2 Cor. 6 : 15.
[2] L'une contenue dans les chap. 6 à 16, l'autre dans les chap. 56 à 68.
[3] Hénoch 91 : 1.
[4] 4 Esdras 14 : 22.

rité et l'esprit d'erreur, ou encore l'esprit d'amour et l'esprit de haine. Leur puissance égale se contrebalance, provoque une sorte d'équilibre que la détermination volontaire de l'individu peut rompre. En fait, il n'y a pas un esprit mais des esprits, et pour être juste il faut dire : les esprits de vérité, les esprits d'erreur. L'auteur ne conçoit pas ces deux puissances comme des êtres personnels, concrets ; le singulier ne doit pas nous abuser, il s'agit, les textes le montrent, de termes collectifs comprenant un grand nombre d'esprits. On peut lire en effet que l'homme est tenté, égaré par « les esprits de séduction » [1], « les esprits de Satan » [2], « Béliar et ses serviteurs » [3]. Tout ce qui est mauvais vient de ces esprits. La haine qui germe dans le cœur des frères de Joseph doit leur être imputée [4], si Juda commet adultère c'est qu'il y est poussé par eux [5] ; Satan et ses émissaires n'ont d'autre but que de corrompre la création divine, pervertir les hommes et les conduire à la mort [6].

A ces attaques multiples, constantes, l'individu peut toutefois résister. Il n'est pas fatalement soumis à la domination de ces esprits, il peut échapper à leurs pièges, éviter leur atteinte, marcher vers la vie. Le moyen ? Craindre Dieu et aimer son prochain [7]. « Que l'homme se réfugie en Dieu et les mauvais esprits l'abandonneront » [8]; qu'il observe la loi et Béliar s'enfuira [9]. Agissant ainsi en effet l'homme se prononcera

[1] Ruben 2.
[2] Dan. 6.
[3] Benjamin 3.
[4] Siméon 2.
[5] Juda 13.
[6] Zabulon 9 ; Gad 4.
[7] Benj. 3, 5.
[8] Siméon 3.
[9] Dan. 5.

pour l'esprit de vérité qui viendra à son aide, rendra vaines les tentatives de l'esprit menteur. Cet esprit, qui apparaît comme étant l'Esprit de Dieu lui-même, revêt parfois la forme d'un ange [1] luttant contre les puissances malfaisantes, protégeant Israël, conduisant les fidèles [2]. L'action de l'esprit de vérité s'identifie complètement avec l'action de Dieu, et nous retrouvons en somme le dualisme déjà signalé, Dieu le Bien, contre Satan le Mal.

Par le peu qui en est dit on voit aisément que ce document renferme bien des idées chrétiennes qui seront reprises et développées plus tard. Cette influence éclate, manifeste, lorsqu'on envisage le mode d'action de l'esprit. Cette action est intérieure et non purement extérieure, l'esprit est même présenté comme le témoin et l'accusateur qui provoque le sentiment du péché et le remords [3] ; on n'est pas très éloigné de la conception paulinienne : « mon esprit rendant témoignage en moi », « l'esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » [4].

[1] Dan. 6.
[2] Dan. 5.
[3] Juda 20.
[4] Rom. 8 : 16.

CONCLUSION

Nous voici au seuil du christianisme ; la clarté qui précède l'aurore grandit de plus en plus, le jour va paraître. Comme le voyageur embrasse d'un seul coup d'œil le chemin parcouru, rassemblons en quelques lignes les résultats acquis. Le *rouah Elohim* est apparu, agent créateur, principe de vie, messager de Jéhovah, révélateur de Dieu. Peu à peu la notion religieuse a prédominé, l'action de l'esprit a revêtu un caractère moral, rien de mauvais n'est son œuvre. Sous des formes ou des noms différents, l'esprit de vie reste en Dieu. Que le souffle du Tout-Puissant passe et les os desséchés reprendront vie, les morts couchés dans le tombeau ressusciteront. Cette idée de résurrection, sans fondement dans l'A. T., s'explique, non par l'immortalité essentielle de l'âme, mais par la communication de l'esprit que « dans la suite des temps », l'Eternel répandra et donnera pour toujours à des créatures.

Le judaïsme apparaît rétrograde par sa tendance sectaire. Tandis que pour l'Hébreu tous les hommes ont la même origine, partant la même destinée, tandis que l'humanité est un tout dont Israël est le centre privilégié, le judaïsme supprime toute solidarité, l'universalisme fait place au particularisme. Adam n'est plus le père du genre humain, mais celui des Juifs dont

il est encore le parfait modèle [1]. Seul le juif peut ressusciter parce que seul il possède la *nichmat* [2], c'est-à-dire la faculté, et mieux la virtualité permettant à l'homme d'atteindre l'immortalité. Quant au païen, il est indigne du titre d'homme. En fait, comme le remarque Westphal [3], il n'y a qu'un homme : le juif, le païen est un simple animal. Le Midrach Wajikra l'appelle « balayure du monde ». Plus énergique, l'auteur du 4ᵉ Esdras écrit: « residuas gentes ab Adam natas, (Deus) dixisti eas nihil esse et salivæ assimilitatæ sunt [4] ». Le gentil ne peut pas, il ne doit pas ressusciter : « les nations païennes ne sont pas destinées à la vie éternelle. C'est pour cela que Dieu leur a permis l'usage de tout aliment [5] ». L'Esprit de Dieu ne peut donc se porter sur le gentil, mais, par contre, à la résurrection, le juif le recevra dans sa plénitude. Il le recevra par droit d'héritage, parce que enfant

[1] *Midrach Berechit rabba*, p. 24.

[2] Ce terme rencontré déjà dans la psychologie hébraïque et dont j'ai fait un synonyme du *rouah*, n'a pas du tout ici le même sens. Il joue un grand rôle dans la théologie rabbinique. Westphal (*Chair et esprit*, p. 95) observe que cette faculté spéciale du Juif ne peut être regardée comme l'Esprit de Dieu en l'homme. D'après le *Midrach Berechit rabba*, l'Eternel dit : « Je leur communiquerai mon Esprit lorsque je récompenserai les justes », c'est-à-dire après le jugement ; donc dans le futur le Juif aura l'Esprit de Dieu, il ne l'a pas. *Nichmat* ne peut s'appliquer davantage à l'immortalité essentielle de l'âme, car il nous est dit que « Dieu n'épargne pas l'impie, ni sa *nichmat* ni son corps ». (*Traité Sanhédrin* fol. 110, à propos de Mala. 3 : 19). Le *Midrach Avodath hakodech* plus précis nous apprend que : « la *nichmat* est la partie la plus noble de l'âme de l'homme, celle qui jouira, après ses œuvres, de la gloire du paradis » (folio 45 B). C'est donc la virtualité permettant à l'homme de devenir immortel.

[3] *Op. cit.* 96.

[4] 4ᵐᵒ Esdras 4 : 56.

[5] *Midrach Wajikra rabba* par. 13 sur Levit. 11 : 1.

d'Abraham. Westphal constate justement : le juif n'a pas besoin d'être sauvé, le païen est indigne de l'être : voilà le dernier mot de l'anthropologie rabbinique [1] ». Il nous fait comprendre le soin que mettra Paul à établir la grande thèse : « Il n'y a aucune différence entre le juif et le grec... Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire miséricorde à tous [2] ».

Op. cit. p. 98.
Rom. 10 : 12 et 11 : 32 ; cf. encore Coloss. 3 : 11 etc.

CHAPITRE III

Philonisme

Ce qui me paraît nécessiter le présent chapitre, ce qui me détermine à l'écrire, ce n'est point certes la valeur philosophique du système, mais bien plutôt l'effort tenté pour synthétiser les diverses doctrines occupant l'esprit des juifs ou des gentils. Les œuvres du philosophe alexandrin sont à peu près les seuls documents historiques et authentiques où l'on puisse étudier l'amalgame bizarre de conceptions, de croyances, de spéculations étrangères les unes aux autres et qui formaient le milieu intellectuel, moral, où vivaient les contemporains de saint Paul.

D'une manière assez générale, on estime que l'auteur du quatrième évangile seul, subit l'influence de Philon ou du courant qui s'attache à ce nom. Il semble qu'en ce qui concerne la pensée même du grand apôtre des gentils, l'école historique a trop négligé parfois ce facteur important : le mélange des spéculations juives et grecques. Certes rien ne prouve d'une manière positive (et je ne crois pas qu'il y ait la moindre indication historique prouvant) que l'apôtre a connu Philon, mais il est des considérations permettant de conclure au moins à une action indirecte. Les textes comparés trahissent des analogies de pensée, de style, d'images fort significatives. Sans entreprendre une étude détaillée, je remarquerai :

1° Les types allégoriques contenus dans les épîtres comme Abraham et Isaac, Sarah et Agar, Jacob et Esaü, sont longuement étudiés par Philon [1].

2° Le rôle prêté à Christ lors de la création, semble la reproduction de ce que dit le philosophe alexandrin touchant le rôle cosmique du logos [2]. Le même rapprochement, la même remarque s'imposent en ce qui concerne la notion du nouvel Adam, chez Paul et de l'homme Dieu chez Philon [3].

3° Touchant l'universalisme, Philon estime que le sage appartient non à une race, à un peuple, mais à l'humanité. Un tel homme est au-dessus des considérations d'origine, de situation, de naissance. Zeller [4] relève que cette conception, fruit du cosmopolitisme, est partagée par les stoïciens. Il n'en reste pas moins que Philon y insiste particulièrement ; il accélère un courant d'idées propre à frayer la voie à l'apôtre, lorsque ce dernier, débordant les limites étroites de l'A. A., proclamera le salut gratuit pour tous et dira : « il n'y a ici ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre ; mais Christ est tout en tous » [5].

4° Nombre d'expressions philoniennes se retrouvent dans les écrits de l'apôtre. Il appelle Satan « chef de la puissance de l'air » [6] de même Philon [7]. Le philoso-

[1] De legis alleg. 3 : 136, de sacrif. Abel 1 : 170, de ebrietate 1 : 362-366, etc.

[2] Cf. 1 Cor. 8 : 6 ; Colos, 1 : 16 avec de Cherubin. 1 : 162 ; de confusione ling 2 : 427.

[3] De conf. ling. 427, 411.

[4] *Philosophie der Griechen*, 3° part. p. 404.

[5] Colos. 3 : 11. Voir aussi Gal. 3 : 8 et analogues. Cf. pour Philon : De Josepho 2 : 46 ; de vita Mos. liv. 1-1 : 106 ; de mundi opif. 1 : 41.

[6] Eph. 2 : 2.

[7] De mundo 2 : 105, de gigantibus 1 : 264.

phe alexandrin considère le corps comme le plus pesant des fardeaux [1] ; c'est une prison [2], un cadavre que l'âme traîne après elle ; par la mort seule elle pourra s'en débarrasser et parvenir alors à la vraie vie [3]. Que l'on songe aux expressions pauliniennes touchant les souillures de la chair, l'esclavage du péché, la nécessité de mourir pour renaître en nouveauté de vie, le désir d'être délivré de ce corps de mort [4]. Les ressemblances éclatent.

5° L'âme n'est pas mauvaise en soi. Comme la mer, dit Philon, n'enfante pas la tempête mais la subit, ainsi l'âme est bouleversée quand les convoitises, nées du rapprochement avec le monde sensible, font passer sur elle le vent des passions [5]. Le mal est un aiguillon qui réveille l'âme, la pousse au travail, première source du bien que parachève la connaissance [6]. Mais cette connaissance elle ne peut l'acquérir seule, il lui faut le secours divin. Le relèvement est possible, il dépend de la volonté, des efforts de l'individu qui, par la repentance peut parvenir à la contemplation de Dieu [7]. Dans l'économie actuelle, l'homme n'atteindra jamais la perfection, cette impossibilité ne rompt pas le lien d'alliance avec le Créateur [8].

Ne reconnaît-on pas là des idées que l'apôtre reprendra, développera ou combattra ? L'influence exercée fut tout à la fois positive et négative ou pour mieux dire il y eut action et réaction. Ce confus amalgame

[1] Quod deter. pot. 210.
[2] De ebriet. 372.
[3] De leg. all. 100 ; de gigant. 264 ; de migrat. Abr. 438.
[4] Rom. 6 : 17-20 ; Col. 3 : 5 ; 2 Tim. 2 : 11 ; Rom. 7 : 24.
[5] De chérub. 147-150.
[6] De mundi opif. 19 ; de chérub. 146 : 148.
[7] De præmiis et pœnis 2 : 410-413.
[8] De mutat nomin. 1 : 586.

d'idées judaïques et païennes présentait aux yeux de Paul un mélange de vérité et d'erreur ; il y trouva un point de départ rendant sa prédication intelligible à tous, lui fournissant des points de repère, d'appui, pour sa polémique, provoquant ce zèle ardent qui devait constamment le pousser à discuter, convaincre et vaincre.

Philon n'a de caractéristique et d'original que la doctrine du Logos ; son système nettement dualiste se meut entre deux extrêmes qu'il cherche à unir : Dieu et le monde.

Dieu être absolu, élevé au-dessus de tout, ne peut entrer en contact avec le monde. Non créé, il ne peut être comparé à rien de ce qui est créé, il est éternel, hors du temps et de l'espace, plus beau que la beauté, plus saint que la sainteté, on ne peut lui donner un nom, car le terme serait forcément inadéquat. Il est, voilà ce qu'on peut dire avec certitude, d'où la seule appellation possible : τὸ ὄν ou bien ὁ 'Ων, Pour éviter la contradiction, rester fidèle à sa conception, Philon devrait se borner à présenter un Dieu purement négatif, mais, opposé à tout panthéisme, attribuant à son Dieu la personnalité, le philosophe alexandrin est conduit à le doter d'attributs positifs correspondants aux négatifs. Il le proclame : l'intelligence de l'univers [1] ; quoique nulle part il est partout, emplit et embrasse tout [2]. La voie est dangereuse, elle aboutit au pur panthéisme, conduit de la trancendance à l'immanence... Philon s'en aperçoit et, abandonnant ces déductions, retourne à son idée première : Dieu inconnaissable, absolument séparé du monde. Pour établir un lien entre ces deux extrê-

[1] De migra. Abr. 452.
[2] De sacrif. Abr.; de conf. ling.

mes, expliquer l'action divine dans l'univers, notre auteur recourt à la théorie des puissances intermédiaires [1]. Sa conception très ingénieuse est contenue dans le traité : *de opificio mundi* I. 4. Lorsqu'un architecte veut bâtir une ville, il conçoit d'abord en son esprit le plan de la cité future, il détermine la place des édifices, des rues, du forum, du port ; il construit une ville idéale mais il n'exécute pas lui-même les travaux, il ne bâtit pas la ville elle-même. Dieu a pareillement conçu le plan de la création ; il a assigné à chaque chose sa place, mais pour réaliser sa pensée il a employé des intermédiaires, des δυνάμεις, qui sont les exécuteurs de sa volonté. Ces puissances ont chacune leur mission propre, déterminée. Ce qui est moins déterminé c'est la nature même de ces puissances. Sont-elles des forces, des attributs, des personnes ? Il est bien difficile de le dire. Zeller [2] relève justement que la rencontre des idées platoniciennes avec la conception stoïcienne des forces cosmiques et la notion judéo-persane des anges, ne permet pas d'établir si l'on est en présence d'hypostases ou de pures abstractions philosophiques. A première vue, il semble que Dieu et le monde, nettement séparés, ne peuvent être reliés que par des êtres personnels, sinon les « dunameis » n'étant que des attributs divins, Dieu entre en rapport avec le monde, ce qui est contraire à la thèse posée... Mais d'autre part, l'impersonnalité

[1] Ainsi au Dieu personnel et vivant des Hébreux, la spéculation tend à substituer une abstraction qui, reléguée dans l'infini, se dérobe de plus en plus aux recherches, dont l'influence sur les hommes est nulle. Ce fait ne détermine-t-il pas l'apôtre à développer comme il le fait la notion du Dieu personnel, vivant, agissant, dont le plan connu, arrêté, est d'amener tous les hommes au salut.

[2] *Op. cit.*, p. 313.

paraît ressortir : 1° du nom même reçu ; 2° de la subordination hiérarchique de ces δυναμεις, la plus élevée les contenant toutes ; 3° du fait quelles sont une extension de la divinité [1] ; 4° que leur nombre paraît indéfini et que les mêmes fonctions sont attribuées à des forces différentes. Deux dunameis sont désignées comme résumant en elles toutes les autres : la bonté et la force [2]. Par la première Dieu a formé toutes choses, par la seconde il les dirige ; ces deux puissances unies en une seule constituent le logos.

Il suit de là que le logos est le plus important des intermédiaires, ou plutôt, puisqu'il comprend en soi toutes les autres forces, il est l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Son rôle est considérable. Au point de vue cosmique, il est l'instrument dont Dieu s'est servi pour créer ; par lui ont été façonnées toutes choses, leur conservation, leur existence actuelle, relèvent de son activité. Au point de vue religieux, il est l'ambassadeur, le représentant de Dieu ; il est le messager faisant connaître la volonté et les desseins de Dieu [3] ; plus encore, il apparaît comme l'intercesseur, le grand prêtre, le paraclet [4]. Il est le conducteur des âmes, excitant « celui qui est capable d'accomplir la course, à tendre sans cesse vers le logos de Dieu qui est la source de la sagesse, afin qu'il y trouve en récompense la vie éternelle [5] » Comme un conseiller, un ami, instruisant les hommes, il leur révèle les choses cachées [6]. D'aprés Réville [7] : « la loi n'est pas

[1] τείνοντος τοῦ θεοῦ, τὴν ἄφ'εάυτοῦ δύναμιν, διὰ τοῦ μέσου πνεύματος, ἄχρι τοῦ ὑποχειμένου. de leg. alleg. 51.
[2] De cherub. 162 ; de leg. all.
[3] De conf. ling. 427.
[4] De gigant., 269 de vita Mos. 155.
[5] De profug. 1 : 557.
[6] *Quod a Deo mittuntur somnia.* 1 : 633.
[7] Réville : *Le logos d'après Philon*, p. 48.

autre chose que le logos divin montrant ce qu'il faut faire et détournant de ce qu'il ne faut pas faire ».

Les déterminations diverses du logos ne sont pas toujours très cohérentes, elles deviennent inintelligibles en ce qui concerne la question d'origine. Qu'est en définitive le logos ? c'est un être qui n'est ni incréé comme Dieu, ni créé comme nous : οὔτε ἀγγέννητος ὡς ὁ θεός ὤν, οὔτε γέννητος ὡς ὑμεῖς [1]. Cette affirmation on ne peut plus contradictoire est contredite par d'autres assertions. Le logos est présenté comme la plus ancienne des créatures : πρεσβύτατος καί γενίκοτατος τῶν ὅσα γέγονε [2] ; et ailleurs comme le premier né de Dieu « τὸν πρωτόγονον θεοῦ λογόν » [3].

La considération des rapports que le logos entretient avec Dieu n'apporte aucune lumière à la question posée. Le logos est le premier né de Dieu, le médiateur, le grand prêtre, le δεύτερος θεός, il est dans le buisson ardent comme il était dans la colonne de feu guidant Israël... n'est-on pas dès lors en présence d'une personne, d'une véritable hypostase ?... Mais voici des déterminations qui s'opposent à cette thèse. Le logos est l'ἰδέα τῶν ἰδέων, la ἐννόησις, le λογισμός divin, il est une simple vertu identifiée à la sagesse [4] « ἡ δὲ σοφία ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος » [5].

[1] Quis. rer. di. hœr. I. 501.
[2] De leg. alleg. 121.
[3] De confus. ling. 427.
[4] A côté du logos, on trouve mentionnés l'esprit et la sagesse. Réville estime que les trois termes désignent une seule et même chose, que πνεῦμα, σοφία, doivent être identifiés avec λόγος (Notion du log. p. 66 et 92, thèse 13). Je relèverai ici encore la même incohérence. Si le logos est parfois identifié avec la sagesse (de leg. alleg.), cette dernière est dite ailleurs sa mère, la source qui le produit, (de profug. ; de somniis.)
[5] De leg. alleg. 56.

L'étude des rapports du logos avec le monde laisse dans la même incertitude touchant la personnalité ou l'impersonnalité. Le logos est tantôt le centre des forces cosmiques, le lien rattachant toutes les parties de l'univers, l'âme du monde, donc un attribut divin ; tantôt un agent organisateur, un architecte ayant ordonné l'univers, donc un être personnel [1]. Ces fluctuations, ces incohérences étaient inévitables dans le système de Philon. Le logos a pour mission de relier Dieu et le monde séparés d'une manière absolue ; pour servir de trait d'union il doit être tout à la fois égal et différent de chacun des termes. S'il est, en effet, un simple attribut divin, alors c'est Dieu lui-même qui entre directement en rapport avec le monde, ce que Philon rejette *a priori ;* s'il est autre chose qu'un attribut divin, s'il est une personne, alors il peut entrer en relation avec le monde mais non avec Dieu, sa nature inférieure s'y opposant.

Nicolas [2] signale qu'abstraction faite des développements philosophiques de Philon, la même notion du Verbe se retrouve dans les Targums d'Onkelos sur le Pentateuque et de Jonathan sur les Prophètes. La מימרא דיי (parole de Dieu — expression chaldaïque correspondant à l'expression grecque λόγος τοῦ θεοῦ) remplit les mêmes fonctions que le logos des alexandrins. Elle a créé et mis en ordre le monde [3] ; elle le maintient dans son harmonie [4] ; elle règne sur le peuple et intercède auprès de Dieu [5]. La doctrine est donc

[1] Cf. *de migrat. Abr. ; quis rer. div. hær. ; de profug ; de leg. alleg.*

[2] *Des doct. rel. des Juifs.* 2e part. ch. II, p. 179.

[3] Onkel. Gen. 1 : 27 ; 3 : 22 ; Deut. 33 : 27 ; Jonath. Esaïe 45 : 12 ; 48 : 13, etc.

[4] Jonath Es. 38 : 7 ; 40 : 15.

[5] Gen. 20 : 3 ; Ex. 25 : 22 ; Nomb. 23.

commune aux deux courants juifs. Nicolas explique la chose, en montrant longuement que cette conception d'un être intermédiaire entre Dieu et le monde n'est due, ni à l'influence exercée par les alexandrins en Palestine, ni à l'influence des palestiniens à Alexandrie. Elle ne doit pas davantage être attribuée à l'action de la philosophie platonicienne, où cependant le logos joue un grand rôle, ce n'est pas non plus le mazdéisme qui l'a inspirée ; en réalité la doctrine du Verbe est « un des produits de la culture juive »[1]. La marche naturelle et progressive de la pensée, l'épuration des croyances, une conception toujours plus spiritualiste de Dieu y auraient seules conduit. « L'origine de la doctrine du Verbe n'est pas le résultat d'une influence étrangère, elle a sa source dans les livres canoniques de l'A. T... elle est le produit non d'un travail métaphysique sur la notion de Dieu... mais d'une interprétation à la fois littéraliste et arbitraire de certains textes »[2]. Que l'on trouve dans l'A. T. des expressions, des textes, des notions pouvant servir de point de départ à la doctrine d'un être intermédiaire, la chose est certaine ; toutefois, il me paraît que les spéculations grecques et persanes ne furent pas sans action sur le développement de cette doctrine, et que la conclusion de Nicolas est par trop absolue.

Au point de vue anthropologique, ce système ne présente rien de nouveau. Pour Philon deux éléments, l'âme et le corps, constituent l'homme. Imbu des conceptions grecques, notre auteur voit dans l'âme le principe animant, immortel, d'origine céleste, pour qui le corps est une prison, un pesant fardeau[3]. Que

[1] *Op. cit* p. 209.
[2] p. 214.
[3] Quod det. pot. ; de ebriet.

l'âme se débarrasse du cadavre qu'elle traîne ainsi et elle parviendra à la véritable vie. Le but de l'existence apparaît dès lors nettement : il faut faire prédominer l'âme sur le corps, la soustraire au joug de la sensibilité. A l'inverse des stoïciens, Philon estime que cet affranchissement excède la puissance et les forces humaines, il serait impossible si l'être ne devait compter que sur lui-même. Mais l'individu n'est pas seul ! L'âme, malgré sa chute, c'est-à-dire son incarnation, est restée en communication avec la source divine. Que l'homme le veuille, connaisse le repentir, et le logos agira ; déployant sa vertu il permettra à la créature déchue de parvenir à la contemplation de Dieu, d'atteindre l'immortalité.

DEUXIÈME SECTION

Antécédents chrétiens

CHAPITRE IV

Le Précurseur

Au seuil de la Nouvelle Alliance se présente le précurseur qui est : « un prophète et plus qu'un prophète. » Schleiermacher considère Jean-Baptiste comme un revivaliste; c'est lui qui aurait provoqué le réveil de l'idée messianique [1]. Est-ce bien sûr ? est-ce très exact ? L'attente du Messie était liée aux croyances juives ; elle devait, semble-t-il, se manifester d'autant plus vivement, que le peuple, plus malheureux, soupirait après la délivrance. Dès lors la vérité n'est-elle pas plutôt dans l'opinion que le milieu lui-même a préparé Jean-Baptiste ? Que ce dernier ait, en retour, donné une forte impulsion aux espérances messia-

[1] Sittenlehre, p. 19.

niques, nul ne le conteste, mais c'est par elles qu'il fut formé.

Figure sympathique, mâle et noble, sublime en son humilité, Jean-Baptiste est le chaînon de transition unissant les deux alliances ; il tient aux deux économies, ce qui explique certaines contradictions. Précurseur immédiat de Jésus, la personne du Maître rejeta dans la pénombre le serviteur, qui s'efface du reste volontairement : « il faut qu'il croisse et que je diminue[1] ». Cette circonstance fait que nous connaissons très peu la pensée du Baptiste[2].

Le Messie va paraître ! Plein de cette pensée, Jean quittant le désert s'est dirigé vers le Jourdain, il annonce à la foule cette venue imminente. Une œuvre d'épuration la suivra, tous les membres indignes du peuple seront retranchés[3]. Brisant le particularisme juif, Jean-Baptiste déclare qu'être fils d'Abraham selon la chair n'est pas un titre suffisant pour participer aux promesses messianiques, car : « de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham[4] » ; seule la repentance, μετάνοια, rend vraiment fils de Dieu et prépare les membres pour le Royaume des Cieux. A la prédication Jean ajoute un signe : le baptême[5]. Les paroles inci-

[1] Jean 3 : 30.

[2] JOSEPHE : Archives, 19 c. 1, 18 c. 5, parle de Jean-Baptiste. Il le présente comme un homme austère, docteur rigide s'élevant contre la corruption des Juifs, et opposant aux œuvres mortes du pharisaïsme le symbole de la purification intérieure : le baptême. Le même, dit-on souvent, peut seul connaître le même. Pour comprendre les faits religieux, le sentiment religieux est nécessaire. Pur historien, Josèphe n'a pas saisi le caractère vivant, individuel, du précurseur, que distingueraient seules, des autres anachorètes, une tendance plus pratique, une activité plus étendue.

[3] Luc 3 : 17.

[4] Matth. 3 : 9 ; Luc 3 : 8.

[5] Quelques théologiens assimilent ce rite aux lustrations

sives et sévères du Baptiste, certaines déclarations et allusions mystérieuses attirent l'attention du peuple qui se demande : ne serait-ce pas le Christ lui-même ? Jean précise alors son rôle. Il est simplement la voix qui crie dans le désert, le précurseur de l'être dont il n'est pas digne de délier la courroie des souliers ; lui baptise d'eau, mais le vrai Messie baptisera d'Esprit[1]. Les textes de Matthieu et Luc ajoutent : et de feu (καὶ πυρί). Le feu est-il le symbole du Saint-Esprit? Godet[2] estime que « l'Esprit désigne le souffle divin qui s'empare dans la nature humaine de tout ce qui est apte à entrer dans le Royaume de Dieu et le consacre à ce but. Le feu... caractérise le Saint-Esprit comme consumant tout ce qui, dans la vieille nature, ne saurait être approprié au royaume divin et doit périr... Le feu du jour de la Pentecôte en fut le symbole. » Beaucoup d'exégètes voient, au contraire, dans le feu celui du jugement. Les individus ne voulant pas recevoir la vie spirituelle, seraient consumés par le feu, symbole de la force qui détruit tout ce qui est mauvais.

L'enseignement du précurseur, bien que restant encore sur le terrain de l'Ancienne Alliance, fait toutefois pressentir quelque chose de nouveau. Certes Jean-Baptiste attend un royaume visible, mais, contrairement à la croyance juive, tous les membres du peuple élu ne seront pas membres de ce royaume, des païens au cœur sans fraude remplaceront les Israélites incrédules rejetés.

Comme ses prédécesseurs, le dernier des prophètes croit à l'avènement d'une ère nouvelle que marquera

juives (Cf. Mal. 3; Zach. 13 ; Ezech. 36 : 25). D'autres y voient une pratique absolument nouvelle, méritant au précurseur son surnom.

[1] Matth. 3 : 11 ; Marc 1 : 8 ; Luc 3 : 16.

[2] Commentaire sur Luc, I, p. 165.

l'effusion de l'Esprit, mais cette effusion est étroitement rattachée à la venue du Messie, à sa personne ; en outre, elle ne sera pas générale, ce n'est pas sur tous les membres du peuple élu et encore moins « sur leurs serviteurs et leurs servantes » que sera répandu l'Esprit. Pour le recevoir une condition sera, elle est déjà requise : être baptisé d'eau, du baptême de la μετάνοια.

Repentance ! n'est-ce pas le résumé des premières prédications de Jésus-Christ, n'est-ce pas sur ce mot que s'ouvre son ministère.

CHAPITRE V

Jésus-Christ

Jésus n'a pas revêtu son enseignement d'une forme systématique, il ne l'a pas condensé en doctrines fixes et déterminées. Pour le connaître, l'unique marche à suivre consiste à « sonder les écritures », à rechercher les déclarations éparses dans les Evangiles, à les réunir, à les grouper en un seul faisceau. Une telle entreprise soulève naturellement une importante et délicate question de critique. Il convient, en effet, de séparer la pensée du Christ de celle des narrateurs, de ne pas prêter au Maître les conceptions des disciples, de savoir si les écrits sont historiques, authentiques, dignes de créance ou non. De là bien des controverses, des polémiques, dans le détail desquelles je ne saurais entrer. Sans vouloir préjuger en rien des questions débattues, je prendrai les évangiles tels qu'ils sont ; recueillant les paroles de Jésus, je m'efforcerai de saisir et d'exposer la pensée du Maître telle qu'elle se dégage d'abord des synoptiques, ensuite du quatrième Evangile.

§ 1er. — ENSEIGNEMENT DE JÉSUS D'APRÈS LES SYNOPTIQUES

Les déclarations contenues dans les évangiles selon saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, ne font guère

que reproduire les caractères déjà signalés ; on ne peut relever une détermination précise de l'esprit. Sans doute son rôle, et surtout sa fonction religieuse, sont mis puissamment en relief, mais il n'y a rien qui puisse nous fixer sur sa nature même ; on doit reconnaître et avouer que l'enseignement de Jésus n'est pas du tout spéculatif.

Une des paroles prononcées sur la croix montre que l'esprit est toujours le principe vital qui, venu de Dieu, y retourne lors de la mort. « Père je remets mon esprit entre tes mains » [1]. L'évangéliste ajoute : « et disant cela il rendit l'esprit ». L'esprit est immatériel. Quand l'effroi s'empare des disciples auxquels Jésus apparaît, dans la chambre haute, quand troublés ils croient voir un esprit, le Maître les détrompe : « c'est moi ; voyez... « un esprit n'a ni chair ni os » [2].

Il est encore la puissance par laquelle Dieu poursuit son œuvre dans le monde, il sera pour les disciples une source de force et d'énergie. « Vous recevrez la puissance du Saint Esprit et vous serez mes témoins » [3]. Ils pourront l'être par leurs paroles et par leurs actes, car cette aide précieuse ne leur fera défaut en aucune circonstance. Grâce à elle ils pourront accomplir des prodiges, et lorsque la méchanceté des hommes les amènera devant les tribunaux, ils n'ont pas à se mettre en peine de leur défense, ce qu'ils devront dire leur sera donné. « Ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit de votre Père », lit-on dans Matth. 10 : 20. Marc 13 : 11 et Luc 12 : 12 disent : « le Saint Esprit ».

On a contesté l'authenticité de la déclaration en se fondant sur la différence de contexte. Matthieu rattache cette parole à l'envoi des douze apôtres ; dans Marc,

1 Luc, 23 : 46.
2 Luc, 24 : 39.
3 Actes 1 : 8.

Jésus annonce aux disciples ce que leur feront les hommes et ce qui suppléera à leur faiblesse. Luc place la déclaration entre le blasphème contre le Saint Esprit et l'enseignement sur l'avarice. Ces divergences ne me paraissent pas suffisantes pour faire rejeter le texte cité, son caractère apocryphe n'est pas, me semble-t-il, établi par cela.

De la même manière qu'il inspirait les prophètes, l'Esprit anime le Christ. « L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint » [1]... Jésus s'appliquant à lui-même cette déclaration d'Esaïe (61 : 1), montre l'analogie du rôle prêté à l'Esprit chez les anciens prophètes et chez le Messie. Et il convient de remarquer que Jésus parle ainsi, inspiré par l'Esprit qui préserve de toute erreur. Dans sa discussion avec les pharisiens sur la filialité du Messie, Christ n'avance-t-il pas l'argument sans réplique : « Comment donc David animé par le Saint Esprit, ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, l'appelle-t-il Seigneur ? »

Plus clairement que jamais l'Esprit est encore envisagé, présenté, comme le principe s'opposant au mal. D'après les nombreux récits des synoptiques, il est certain que Jésus a partagé la croyance juive aux démons. Pour lui de mauvais esprits sous la direction d'un chef : Satan, s'efforcent de corrompre, de ruiner l'œuvre divine, en s'emparant des hommes. Or libérer l'humanité, parachever le plan divin n'est-ce pas justement la mission du Christ, le but de son ministère, la raison d'être de sa vie ?

Il semble que parfois on pourrait caractériser et résumer l'œuvre du Christ ainsi : lutter contre les démons, détruire l'empire du « prince de ce monde ». Il n'y aurait rien d'invraisemblable à ce que le premier

[1] Luc 4 : 18.

miracle de Jésus fut celui rapporté par Marc 1 : 24 : la guérison du démoniaque dans la synagogue de Capernaum. Tant au point de vue psychologique qu'au point de vue pratique, la scène est très intéressante, très suggestive. L'homme à l'esprit impur interpelle Jésus. « Qu'y a-t-il entre nous et toi Jésus de Nazareth ? es-tu venu nous détruire ? je sais qui tu es « le Saint de Dieu ». On pourrait se demander à quoi est due l'inquiétude manifestée par le démon ; y a-t-il eu quelque influence mystérieuse exercée par Jésus ? Cette inquiétude d'autre part n'a-t-elle pas fait surgir, n'a-t-elle pas amené à la pleine et claire conscience certaines idées encore imprécises du Seigneur ? « Es-tu venu pour nous détruire ? » Parole révélatrice ! Christ sent aussitôt que telle est bien sa mission, d'où son ordre impératif : « φιμώθητι καί ἔξελθε. » Et, lorsque revenant de mission, les disciples annoncent : « voici les démons même nous sont soumis » la joie qui les anime emplit aussi le cœur du Maître « je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair »[1]. Le terme ἐθεώρουν ne désigne pas une vision mais une simple intuition. Tandis que les disciples chassaient les démons, luttaient extérieurement, Jésus triomphait de Satan... Comme le remarque Godet[2] « cette chute de Satan que contemple Jésus, ne peut être que le symbole de la destruction complète du règne du prince de ce monde, le terme de l'œuvre dont les succès actuels des disciples signalaient le commencement ». Le ciel, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, désigne évidemment ici la sphère spirituelle d'où Satan agit sur la conscience humaine ; de sorte que tomber du ciel revient, comme le dit Godet, à « perdre cet état de puissance ». L'aoriste πεσόντα présente, sous la forme d'un acte unique, la série des

[1] Luc, 10 : 18.
[2] *Commentaire sur saint Luc*, p. 30.

victoires successives qui aboutiront au triomphe suprême [1]. Ce triomphe Jésus le voit ! La puissance de Satan est brisée, l'œuvre d'affranchissement est possible, certaine. Il pourra donc lui, Jésus, conduire les hommes au salut, ramener la créature au Créateur, rétablir l'ordre dans le plan divin... On comprend qu'à une telle vision, devant une telle perspective, animé par le Saint-Esprit, Christ tressaille d'allégresse et prononce cette action de grâces qui réflète la joie, la confiance, la certitude, l'amour : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre ». Jésus combat les puissances spirituelles, s'oppose à leur action néfaste par l'Esprit de Dieu. On connait sa réponse aux juifs incrédules : « Si c'est par Beelzébuth que je chasse les démons, par qui vos fils les chassent-ils ?... Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le Royaume de Dieu est donc venu vers vous [2] ». Le passage parallèle de Luc [3] porte au lieu de : « par l'Esprit », ἐν πνεύματι, « par le doigt », ἐν δακτύλῳ θεοῦ. Cette image représente bien l'activité directe de l'Eternel qui intervient personnellement dans le monde par l'Esprit. Le possédant dans toute sa plénitude, Jésus peut commander aux puissances démoniaques : « esprit muet et sourd, sors de cet homme » [4]. Emu de pitié, il délivre tous ceux qui souffrent parce que possédés d'un esprit qui rend malade. Ces guérisons peuvent n'être que temporaires, car les démons cherchent à pénétrer de nouveau dans la place, et s'ils réussissent, la condition de l'homme est pire qu'auparavant [5]. A l'individu donc de prendre garde, de veiller. Sans

[1] Apoc. 12.
[2] Matth. 12 : 28.
[3] 11 : 20.
[4] Marc, 9 : 25 ; Luc, 9 : 42, etc.
[5] Matth. 12 : 43 ; Luc, 2 : 24...

doute seul, il ne pourrait résister aux attaques des mauvais esprits ; l'aide, le secours divins sont indispensables ; mais de même qu'un père donne à son fils le nécessaire, Dieu : « donnera le Saint-Esprit à tous ceux qui le lui demandent ». Ainsi armé le disciple pourra à son tour commander aux démons, les vaincre, les chasser [1].

Plus qu'un don, le St-Esprit est le représentant de Dieu sur la terre, il devient Dieu lui-même. « C'est pourquoi tout péché et tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné. Quiconque parlera contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné, mais quiconque parlera contre le St-Esprit il ne lui sera pardonné, ni en ce siècle, ni dans le siècle à venir » [2].

Je n'ai pas à aborder ici la grave et délicate question touchant la nature de ce péché irrémissible ; toutefois il ne me paraît pas sans rapport avec les déterminations mêmes de l'individu, dont les tendances, les dispositions sont provoquées par l'influence de Dieu ou de Satan. Lorsque les disciples, indignés par le refus des Samaritains, obéissant à la colère, veulent faire descendre le feu du ciel, leur Maître les reprend : « vous ne savez de quel esprit vous êtes animés »[3]. Ce passage rapproché d'un autre nous fait comprendre la pensée intime du Christ. « Arrière de moi Satan » dit-il au disciple présomptueux « car tu ne conçois pas les choses de Dieu mais celles des hommes » [4] et, avertissement solennel, il dira à tous : « Veillez et priez... l'esprit est bien disposé mais la chair est faible » [5].

[1] Luc, 10 : 28 et 11 : 13.
[2] Matth. 12 : 31-32; Marc 3 : 28-29 ; Luc 12 : 10.
[3] Luc 9 : 56.
[4] Matth. 16 : 23 ; Cf. Marc 8 : 33.
[5] Matth. 26 : 41 ; Marc 14 : 38.

Après la résurrection, Jésus envoie ses disciples à la conquête du monde et leur donne son ordre suprême, qui est d'après Matthieu 28 : 19 « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Marc 16 : 15, avec une version différente, ne rapporte que la première partie de cet ordre, et ne parle pas du St-Esprit, dont Luc 24 : 48 présente l'effusion comme future. Je n'entrerai pas dans la discussion de ce texte fortement controversé, sur lequel s'édifie, ou presque, la doctrine de la Trinité. Est-il probant en ce qui concerne la personnalité du Saint-Esprit ? La chose, très contestable, est très contestée. Du reste, si une hirondelle ne fait pas le printemps, un texte douteux n'est pas une base suffisante pour porter un dogme, surtout lorsque ce texte est contredit par d'autres, surtout lorsqu'on voit le peu d'importance que lui attribuèrent les apôtres.

Quand Pierre vient de s'adresser à la multitude[1] et que celle-ci demande « que ferons-nous » ? l'apôtre répond : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom, ἐν τῷ ὀνόματι, de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés et vous recevrez le don du St-Esprit ».

Dans tout le livre des Actes, on baptise au nom de Jésus. La « Didaché », que Barde envisage comme un des plus anciens manuels de culte et de liturgie renferme les deux formules. « Officiellement on baptisait au nom du Père, du Fils, du St-Esprit, mais quand on mentionnait ce sacrement par son côté essentiellement chrétien, on parlait du baptême au nom du Seigneur. »

Enfin la mention du Saint-Esprit dans cette formule peut fort bien être une personnification n'impliquant pas du tout la personnalité. Dans son commentaire

[1] Act. 2 : 22-36.

sur le texte visé, Meyer, à l'appui de cette opinion, rappelle que d'après le Talmud, les Samaritains circoncisaient leurs enfants « au nom du mont Garizim ».

§ 2. — ENSEIGNEMENT DE JÉSUS D'APRÈS LE IVe ÉVANGILE

Il est sans doute inutile de rappeler que de tous les évangiles, le quatrième est le plus discuté. Sa composition tardive a même conduit toute une école à voir en lui une œuvre de pure dogmatique. Il était naturel qu'une réaction se produisit. Aussi ne doit-on pas s'étonner de trouver des théologiens affirmant que, de tous les documents, l'évangile selon St-Jean est le plus sûr, celui dont l'authenticité, l'historicité ne sauraient être mises en doute, celui qui doit servir de critère pour apprécier les autres sources d'information. En présence des deux thèses également excessives, une opinion moyenne doit trouver place. Il faut bien reconnaître que l'unité de style ne parvient pas à établir l'unité de l'ouvrage ; il y a des éléments divers qui ne s'harmonisent pas, qu'on ne peut fondre en un tout homogène. Il y a des données chronologiques très précises, très sûres, concordant avec celles des Synoptiques, mais il y a aussi des indications peu historiques. Il y a, nul ne le contestera, l'expression des sentiments personnels de l'auteur ; ses idées dogmatiques, philosophiques, l'amènent à concevoir la personne et l'œuvre du Christ sous un angle spécial. La vie du Maître est envisagée à la claire et vive lumière du fait accompli ; comme l'a déclaré Fallot : « l'évangile trahit un auteur qui confond le présent où il vit avec le passé qu'il tente de revivre... » Malgré ces considérations, il n'en reste pas moins qu'au tout ou rien que préconi-

sent et veulent certains critiques, on peut répondre tertium datur.

N'est-il pas permis, en effet, de séparer les paroles de Jésus qui sont rapportées, de l'interprétation théologique qui leur est donnée ? Il m'apparaît pleinement légitime, parfaitement possible, de distinguer la pensée de Jésus et celle de l'évangéliste ; historiquement on n'a pas le droit de négliger, de rejeter cette importante source. Les paroles du Christ sont marquées au coin de leur origine, elles contrastent justement par leur simplicité, leur clarté, leur richesse, avec les déclarations métaphysiques de l'auteur... Objectera-t-on que les paroles citées ne sont pas contenues dans les Synoptiques ? L'insuffisance de l'argument éclate manifeste. Les Synoptiques ont-ils recueilli toutes les paroles de Jésus ? La tradition n'en avait-elle pas conservé qui leur sont étrangères ? D'où proviennent alors celles que saint Paul lui-même citera ?

A côté des thèses philosophiques, trahissant l'influence grecque, les déclarations prêtées à Jésus nous reportent vers l'antique hébraïsme. A Nicodème qu'étonnent les choses nouvelles qu'il entend, qui ne comprend pas et voudrait saisir le pourquoi de tout, Jésus déclare « le vent souffle où il veut »... τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ [1]. Le terme πνεῦμα ne peut ici se traduire autrement, la comparaison le montre et Godet observe que ce mot a, aussi bien que רוח, le sens de vent et d'esprit proprement dit. L'image serait particulièrement impressive, appropriée, si, comme le veut Tholuck, le vent soufflait à cette heure dans les rues de Jérusalem.

L'esprit désigne encore l'élément spirituel par le-

[1] 3 : 8.

quel l'âme peut communiquer avec la divinité : Dieu réclame des adorateurs en « esprit » [1], il est le siège du recueillement, le sanctuaire où doit se célébrer le culte. Mais ce sens est rare, l'esprit, en tant que faculté humaine, est une simple forme que doit remplir le véritable esprit, le Saint-Esprit. Il est alors l'agent de la nouvelle naissance donnant la véritable vie : « ce qui est né de la chair est chair, mais ce qui est né de l'Esprit est esprit »; à ce titre il ouvre l'éternité : « si un homme ne naît d'eau et d'Esprit il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu [2] », voilà pourquoi : « c'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien [3] ». Elle passe mais l'esprit subsiste ; aussi Dieu est-il Esprit [4]. D'après les déclarations contenues dans le quatrième évangile, c'est dans l'avenir qu'est encore placée l'effusion de l'Esprit. Aux disciples attristés et que les événements prochains pourraient décourager, en qui le doute pourrait naître, Jésus déclare : « Quand sera venu (ἔλθῃ) le consolateur que je vous enverrai (πέμψω) de la part du Père, l'Esprit de vérité qui vient du Père, il rendra témoignage (μαρτυρήσει) de moi [5] ». A ce témoignage s'ajoutera une révélation plus précise, plus complète, que les apôtres ne peuvent recevoir à l'heure présente. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant. Lorsque le consolateur sera venu, l'Esprit de vérité il vous conduira dans toute la vérité... il vous annoncera les choses à venir [6] ». « Le consolateur, l'Esprit saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tou-

[1] 4 : 24.
[2] 3 : 5.
[3] 6 : 53.
[4] 4 : 24.
[5] Jean 15 : 26 ; cf. 14 : 26 ; 16 : 12-15.
[6] 16 : 12-13.

tes choses et vous remettra en mémoire toutes celles que je vous ai dites [1] ». Ce consolateur sera donné à ceux qui aimant Jésus observeront sa loi ; pour ceux-là la présence temporaire du Christ se transformera en une immanence éternelle. « Si vous m'aimez gardez mes commandements. Et moi je prierai le Père et il vous donnera (δώσει) un autre consolateur afin qu'il soit éternellement avec vous : l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point, mais vous vous le connaissez car il demeure avec vous et il est en vous [2] ».

Qu'est cet Esprit ? Une simple puissance ? un être personnel ? Christ ne le dit pas et les théologiens qui ont voulu le dire à sa place ou pour lui, ne sont pas d'accord entre eux. L'exposé des arguments, des discussions en faveur de la personnalité ou de l'impersonnalité n'ont pas leur place ici ; je rappelle que, pour le moment, nous recherchons l'enseignement de Jésus, non celui de ses biographes ou de ses interprêtes. Les noms donnés à l'Esprit : consolateur, défenseur, aide, soutien, conducteur[3], les fonctions qui lui sont attribuées d'après certains textes, semblent nous mettre en présence d'une véritable hypostase ; mais il y a d'autre part, des déclarations inconciliables avec cette hypothèse, des textes d'où ressort le caractère impersonnel de l'Esprit. « Les paroles, τὰ ῥήματα, que je vous ai dites sont esprit (πνεῦμα) et vie ». L'Esprit procède du Père, toutefois c'est tantôt Dieu qui l'envoie au nom du Christ : « quand sera venu le Consolateur, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom », tantôt au contraire Jésus l'envoie au nom du Père :

[1] 14 : 26.
[2] 14 : 15-17.
[3] Cf. Jean 14 : 16-26 ; 15 : 26 ; 16 : 7-13, etc.

« quand sera venu le consolateur que je vous enverrai de la part du Père [1] ».

Enfin quand le Seigneur, au premier soir de la semaine, apparaît aux disciples, après la salutation d'usage : « paix vous soit », il ajoute : « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie, et parlant ainsi il souffla sur eux et leur dit : « recevez le Saint-Esprit » (λάβετε πνεῦμα ἅγιον) [2]. Faut-il rappeler encore les déclarations non équivoques et qui jettent une lumineuse clarté sur la notion possible du Saint-Esprit : « hors de *moi* vous ne pouvez rien faire ». « Il vous est avantageux que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra pas à vous [3] ». « L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles ». Les citations pourraient être multipliées, celles-ci suffisent à montrer que le Saint-Esprit n'est pas indépendant du Christ lui-même.

[1] Jean 6 : 63; 15 : 26 ; 14 : 26 ; 15 : 26.
[2] 20 : 21-22.
[3] Jean 15 : 5 ; 16 : 7 ; 16 : 25.

CHAPITRE VI

Conception chrétienne primitive

Chronologiquement, il conviendrait d'aborder tout de suite l'étude des épîtres pauliniennes, qui sont les premiers documents en date que nous possédions. Toutefois, et bien que les Synoptiques et les Actes soient postérieurs aux écrits de l'apôtre, il me semble indispensable d'envisager la conception de l'Esprit qui s'y trouve formulée, car les idées, les notions exprimées sont certainement antérieures à la doctrine paulinienne; elles nous font connaître la croyance du milieu où Saul de Tarse converti fut placé et s'instruisit.

§ 1er. — Synoptiques

Que les auteurs des trois Synoptiques formulent souvent leur propre conception et non celle de Jésus, que nous ayons en certains passages un reflet des idées courantes, un écho de la croyance populaire, non la pensée même du Christ, la chose paraît hors de doute; elle est admise, préconisée même par les théologiens conservateurs que ne tentent pas les fantaisies de l'harmonistique.

La portion des évangiles de Matthieu et de Luc appelée « protévangile » ou encore « évangile de l'enfance »,

nous montre le Saint-Esprit à l'œuvre, préparant la venue du Messie. Ces quelques pages, où le miraculeux tient une large place, présentent une angélologie fort développée[1] et accentuent particulièrement la notion religieuse de l'Esprit. L'ange annonçant à Zacharie la future naissance de Jean déclare que le Baptiste sera rempli du Saint-Esprit, il marchera dans l'esprit et la puissance d'Elie. Après l'annonciation, lorque Marie se présente chez Elisabeth, celle-ci prophétise sous l'action de l'Esprit. A la naissance de Jean, son père prophétise également sous l'influence de l'Esprit. Luc nous présente encore le vieillard Siméon, homme juste, pieux, sur lequel « l'Esprit repose » ; d'après l'évangéliste « le Saint-Esprit » aurait annoncé au fidèle Israélite qu'il ne mourrait pas sans avoir vu « le Christ du Seigneur » ; lors de la présentation, Siméon vient au temple mû par l'Esprit (ἐν τῷ πνεύματι) et prophétise à son tour[2]. Les Synoptiques relèvent et signalent un étroit rapport entre Christ et l'Esprit. A vrai dire, c'est une liaison constante, une pénétration complète ; l'homme Jésus n'apparaît guère que comme une forme prise, remplie, dirigée par l'Esprit-Saint.

L'Esprit engendre le Messie[3], veille sur ses premiers jours ; il soustrait l'enfant à la jalousie d'Hérode, provoque la fuite en Egypte et, le danger passé, ramène en Palestine les parents du Sauveur. Après cela, un voile impénétrable couvre la vie du Seigneur.

[1] Matth. 1 : 20 ; 2 : 13, 19 ; Luc 1 : 11, 19, 26, 28, 30, 35 ; 2 : 9, 13, 15, etc.

[2] Cf. Luc 1 : 15, 17, 41, 67 ; 2 : 25, 27.

[3] Matth. 1 : 18, 20 ; Luc 1 : 35. — On peut relever que cette idée n'est pas reprise dans la suite ; aucun texte, dans les Synoptiques, ne fait clairement allusion à cette naissance miraculeuse ; il y a cependant bien des passages où l'on s'attendrait à retrouver cette affirmation, où son absence étonne.

Luc seul nous rapporte l'épisode relatif au premier séjour de Jésus à Jérusalem[1]. L'enfant a douze ans, il reste dans le temple au milieu des docteurs et répond à Marie inquiète : « Ne savez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père. » Mais ce n'est là qu'un rapide éclair qui ne dissipe pas l'obscurité première ; il a été précédé, il est suivi d'épaisses ténèbres. Vraisemblablement Jésus vit à Nazareth, d'où le surnom qui lui sera donné[2]; selon toute probabilité, il ne quitte ce cadre étroit, mais splendide, qu'au début de son ministère.

Jésus devait baptiser non plus d'eau, mais de Saint Esprit ; il paraissait naturel que lui-même reçut d'abord ce baptême. Les trois Synoptiques racontent la scène. Tandis que Jean se laisse persuader d'accomplir ce qui convenait, les cieux s'ouvrent, l'Esprit descend sous forme d'une colombe, se pose sur le Christ[3]. Dès cette heure, Jésus paraît devenir un simple instrument, toute sa vie est dirigée, conditionnée par l'Esprit. Par lui le Seigneur est amené au désert pour y être tenté[4]. La prise de possession est réelle, absolue, les termes mêmes employés le montrent. Christ, nous dit Mathieu, fut jeté ou poussé, ἀνεχθη ; d'après Marc il fut jeté ou chassé, ἐκβαλλει ; Luc use d'une expression moins forte mais qui révèle quand même le caractère involontaire et impersonnel de l'acte, Jésus fut « conduit », ἤγετο.

Cette croyance des disciples n'était-elle pas provoquée par les déclarations mêmes de leur Maître ? Les paroles du Christ tendent à établir que ce n'est pas de son propre chef qu'il agit. Il va, mû par ce principe,

[1] Luc 2 : 41, 52.
[2] Matth. 26 : 71 ; Marc 1 : 24 ; 14 : 67 ; Luc 18 : 37 ; 24 : 19 ; cf. encore Jean 19 : 19 ; Actes 2 : 22 ; 3 : 6 ; 10 : 38.
[3] Matth. 3 : 16 ; Marc 1 : 10 ; Luc 3 : 22.
[4] Matth. 4 : 1 ; Marc 1 : 12 ; Luc 4 : 1.

qui suscitait et animait jadis les prophètes. « L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres... aujourd'hui est accomplie cette parole »[1]. Faut-il s'étonner qu'à son tour l'évangéliste Matthieu applique au Seigneur cette autre parole d'Esaïe « Voici mon serviteur que j'ai élu... je mettrai mon Esprit sur lui et il annoncera le jugement aux nations »[2]. Sous l'influence de l'Esprit, la volonté de Jésus disparaît, ce n'est plus l'homme Jésus qui vit, la prise de possession totale est aussi permanente. Poussé par cette puissance, Jésus retourne en Galilée et commence à prêcher ; tout ce qu'il fait est rapporté au Saint-Esprit, même ce qu'il éprouve, ses émotions n'ont pas d'autre cause : « en ce moment (lorsque les disciples rendent compte de leur mission, lorsque la puissance du mal paraît brisée) le Saint-Esprit le fit tressaillir de joie »[3]. Si l'on reçoit enfin le texte controversé, Marc 16 : 20, si cette parole est vraiment apostolique, on voit combien, dans la pensée des disciples, l'identification était complète entre Christ et le Saint-Esprit. Les miracles attribués ici au Ressuscité, ne sont-ils pas ailleurs attribués à l'Esprit ?

A côté de la notion religieuse on trouve dans les Synoptiques la notion physique de l'Esprit. Il convient du reste de relever que dans toutes les langues, dans toutes les formes de la religion, dans tous les temps, le terme « esprit » a conservé cette conception de souffle vital. Quand Jésus ressuscita la fille du chef de la synagogue, Luc qui rapporte le fait, explique comment il se produisit : « alors son esprit, τὸ πνεῦμα αὐτῆς, re-

[1] Luc 4 : 18-21.
[2] Matth. 12 : 18 ; cf. Esaïe 42 : 1.
[3] Luc 10 : 21.

vint »[1]. Plus tard cloué sur la croix, Christ meurt, c'est-à-dire « qu'il rendit l'Esprit » ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα[2].

Sans prolonger l'analyse et les citations, il est aisé de remarquer que jusqu'ici on est en présence de la conception hébraïque dans toute sa pureté. Les textes traitant des mauvais esprits, serviteurs et auxiliaires de Satan, nous plongent en plein judaisme.

La croyance générale à des êtres immatériels, individuels, est mise en relief par la scène que Luc relate. Quand Christ apparaît aux disciples réunis, ces derniers : « saisis de frayeur et d'épouvante, crurent voir un esprit. » Jésus les détrompe : « voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi... un esprit n'a ni chair ni os »[3]. Sabatier relève à ce propos que seuls, parmi les contemporains du Seigneur, les Sadducéens ne partageaient pas cette croyance et qu'ainsi « en ce point comme en beaucoup d'autres, ils restaient fidèles à la vieille tradition hébraïque dont ils étaient bien mieux que les pharisiens, les gardiens jaloux et les représentants authentiques »[4]. Mais les auteurs des Synoptiques ne sont pas Sadducéens. Pour eux en effet, il y a à l'œuvre, dans le monde, des êtres supérieurs à l'homme, qui sont les alliés ou les ennemis de Dieu.

Les premiers, messagers de l'Eternel, exécuteurs de ses volontés, accomplissant toujours le bien, sont les anges ; les seconds, satellites de Satan, s'efforcent de détruire l'œuvre divine, font le mal, s'emparent de l'homme pour le perdre[5].

[1] Luc 8 : 55.
[2] Matth. 27 : 50 ; Marc 15 : 37.
[3] Luc 24 : 37-39.
[4] *Mémoire*, p. 26.
[5] Ces êtres reçoivent différents noms. πνεῦνα δαιμονίου, Luc 4 : 32 ; cf. 10 : 17 : δαιμόνια ; πνεύματα, Matth. 8 : 16 ; Luc 11 : 26 ; πνεῦμα ἀσθενείας, Luc 13 : 11 ; πνεῦμα ἀκαθάρτον, Matth.

Je n'ai pas à aborder ici les cas de possession rapportés par les Synoptiques, ni à rechercher comment Jésus pouvait guérir les malades. Etait-il en présence d'affections nerveuses ou de vrais démoniaques ? Existe-t-il effectivement des êtres spirituels, mauvais, agissant dans le monde ? La question de la réalité ou de la non réalité des démons n'entre pas dans le cadre de cette étude, je constate simplement les faits rapportés, les conceptions émises. Jésus et après lui les auteurs sacrés ont cru à l'existence d'esprits malfaisants, soumis à un chef : le prince du monde, le malin, Satan [1]. Le progrès de la pensée est nettement accentué. L'A. T. parle sans doute de puissances mauvaises occasionnant à l'humanité ses maux et ses peines, mais il est digne de remarque et il convient de rappeler que ces esprits sont soumis à l'Eternel, exécutent les desseins, les arrêts du Tout-Puissant. « Quel mal arrive-t-il dans une ville sans que le Seigneur l'ait fait » demande Amos [2]. Le judaïsme conçoit les démons rebelles aux directions divines ; plus explicites, plus nets, les Synoptiques montrent Satan ayant un royaume à lui, des serviteurs travaillant pour son compte, s'employant à faire échouer le plan de Dieu [3].

§ 2. — Livre des Actes

Bien qu'il parle souvent de l'Esprit, le livre des Actes ne présente pas de doctrine précise. Les déclara-

10 : 1 ; 12 : 43 ; Marc 11 : 23, 26 ; 3 : 11, 30, etc... Luc 4 : 36 ; 6 : 18, etc... πνεῦμα ἄλαλον, Marc 9 : 17 ; πνεῦμα κωφὸν, Marc 9 : 25 ; πνεῦμα πονηρόν, Matth. 12 : 45 ; Luc 7 : 21 ; 8 : 2, etc.

[1] Jean 12 : 31 ; 14 : 30 ; 16 : 11 ; Matth. 5 : 37 ; 6 : 13 ; 13 : 19, 38 ; Matth. 12 : 26 ; Marc 3 : 23 ; Luc 11 : 18 ; Marc 4 : 15 ; Luc 10 : 18 ; 22 : 3, 31...

[2] Amos 3 : 16 ; cf. 1 Sam. 17 : 14 et prologue de Job.

[3] Matth. 4 : 1, 11 et parallèles ; Matth. 12 : 24 et parallèles.

tions s'appliquent surtout aux manifestations, aux œuvres de l'Esprit ; quant à dire ce qu'il est en lui-même, quels sont ses rapports avec Dieu, avec Christ, l'auteur n'y songe pas semble-t-il. Cet esprit, appelé en un passage esprit de Jésus, τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ [1], est saint, ἅγιον. Il est l'intermédiaire par lequel le Seigneur ressuscité donna ses ordres. Il est une source de force ; Christ promet aux apôtres le baptême annoncé par Jean : l'effusion de l'Esprit qui, les revêtant de puissance, leur permettra d'être de fidèles témoins [2]. Il n'y a dans ces assertions assez vagues rien de nouveau. Les textes concernant les manifestations de l'Esprit sont autrement intéressants. Le fait le plus extraordinaire rapporté est, sans contredit, celui de la Pentecôte.

Toute discussion sur ce qui a pu se passer ce jour-là est inutile. Pour le moment, étant donné le but que je me propose, je n'ai pas à expliquer ou interpréter le fait. Que les opinions les plus contraires, que les hypothèses les plus diverses aient pu être soutenues avec une égale conviction, avec des arguments décisifs pour ceux qui les émettaient, peu importe ici. Je constate purement et simplement le phénomène, j'en reçois le récit comme propre à mettre en relief les idées et croyances de l'auteur. Ce dernier affirme que les disciples étant réunis : « il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent impétueux et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Des langues leur apparurent séparées les unes des autres et semblables à du feu et elles se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler en d'autres langues, selon que le Saint-Esprit

[1] Actes 16 : 7.
[2] Cf. Actes 1 : 2, 4, 5, 8, etc.

leur ordonnait de s'exprimer »[1]. Ainsi donc inspirés par l'Esprit, les apôtres ont parlé en langues. J'aurais l'occasion d'étudier plus loin la glossolalie, toutefois et sans vouloir anticiper, il faut bien dire que le contexte s'oppose ici à l'interprétation courante d'après laquelle il s'agirait d'une émotion profonde s'exprimant en soupirs, en cris, en chants, en termes hachés, incompréhensibles à ceux qui ne présentent pas les mêmes dispositions affectives. Les paroles furent nettes, cela ressort du terme même ἀποφθέγγεσται : s'exprimer clairement ; les paroles furent nettes, car l'auteur dit expressément que ces formes de langage étaient intelligibles à des auditeurs qui ne partageaient certes pas l'émotion des disciples : « Il y avait, séjournant à Jérusalem, des Juifs de toutes les nations... Ils étaient tous dans l'étonnement et la surprise disant : Voici tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas galiléens ? Et comment les entendons-nous dans notre propre langue à chacun, dans notre langue maternelle ? Parthes, Mèdes, Elamites, ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont... comment les entendons-nous parler dans nos langues des merveilles de Dieu ? ». Ce témoignage et l'étonnement manifesté sont significatifs. Le trait caractéristique de la prise de possession déjà signalé, se retrouve en ce passage. Ce n'est pas volontairement et, semble-t-il, sciemment que les disciples s'expriment en langues, ils ne sont que des instruments puisque : « ils parlaient selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » [2].

La Pentecôte est regardée par Pierre comme la réalisation de la promesse faite par Christ aux siens. L'apôtre déclare à la foule : « c'est ce Jésus que Dieu a ressuscité... élevé à la droite de Dieu il a reçu du

[1] 2 : 23.
[2] Act. 2 : 4, 5.

Père l'Esprit qui avait été promis, et il l'a répandu comme vous le voyez et entendez »[1]. Il ressort de ce texte, et de ceux déjà mentionnés, que Jésus donne l'Esprit. Pour les auteurs des Synoptiques et des Actes, l'effusion annoncée par les prophètes et qui devait marquer l'ère messianique, était possible seulement après l'ascension du Seigneur, elle devait être l'œuvre du Messie glorifié. Certes il est vrai que le Saint-Esprit est dit tantôt un don de Dieu, tantôt un don de Jésus[2]. Sans entrer dans de subtiles discussions, on voudra bien remarquer que nulle part il n'est établi de distinction entre l'œuvre du Christ glorifié et celle de Dieu même. Ces deux actions se fondent, s'identifient, elles se manifestent par le Saint-Esprit lui-même qui représente Dieu ou Jésus[3].

Tout comme les prophètes, les disciples deviennent les hommes de l'Esprit, ils parlent, agissent, connaissent par lui. C'est précisément là ce qui vaut à Ananias et à Saphira leur condamnation. Ce n'est plus à un homme, à Pierre qu'ils mentent mais à l'Esprit, c'est-à-dire à Dieu lui-même. L'apôtre ne dit-il pas : « Pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur que tu mentes au Saint-Esprit?... Ce n'est pas à des hommes que tu as menti mais à Dieu »[4].

Sous l'influence de l'Esprit Pierre se défend devant le sanhédrin, Philippe descend sur le chemin de Gaza, s'approche de l'éthiopien, l'instruit, puis sa mission terminée, est enlevé et transporté loin de là[5]. C'est

[1] V. 32, 33.
[2] Act. 5, 32; 15 : 8 ; 2 : 17 ; Cf. 2 : 32 ; 33.
[3] 5 : 3, 4 ; 16 : 6, 7.
[4] 5 : 3, 4.
[5] Cette croyance à l'enlèvement par l'Esprit n'est pas étrangère à l'hébraïsme. Quand Abdias rencontre Elie, recherché depuis longtemps sur l'ordre d'Achab, à l'invitation du

l'Esprit qui éclaire les intelligences, explique les visions[1], permet à Agabus de prédire la famine, et plus tard la captivité de Paul[2]; c'est lui qui préside aux décisions des assemblées, qui choisit les chefs et les conducteurs de l'Eglise : « Mettez-moi à part Saul et Barnabas »[3]. C'est encore lui qui dirige la marche conquérante des apôtres et, le cas échéant, s'oppose à leurs desseins. Ainsi Paul, Silas et Timothée : « ayant été empêchés par le Saint-Esprit » d'annoncer la parole dans l'Asie « se disposent à entrer en Bithynie mais l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas ». L'homme saisi par l'Esprit ne peut résister. Un passage caractéristique met en relief l'absoluité de la prise de possession : « maintenant voici, *lié par l'Esprit,* je vais à Jérusalem ne sachant pas ce qui m'y arrivera, seulement de ville en ville le Saint-Esprit m'avertit que des liens et des tribulations m'attendent ». Entraîné par la force irrésistible qui est en lui, Paul va, tandis qu'instruits, poussés par le même principe, les compagnons de l'apôtre l'engagent à ne pas monter vers la ville sainte[4].

Touchant les prophètes, une question s'est posée qui se représente ici : la prise de possession est-elle intermittente ou continue, passagère ou définitive ? Les deux assertions semblent possibles. Elle est passagère, les faits extraordinaires rapportés, les manifestations éclatantes dont parle l'auteur, paraissent avoir été temporaires. La glossolalie de la Pentecôte,

prophète, le serviteur du roi répond : « lorsque je t'aurai quitté, l'Esprit du Seigneur, רוח יהוה, te transportera je ne sais où... » I Rois 18 : 12 ; cf. encore Ezéchiel 3 : 14 ; 11 : 24, etc.

[1] 10 : 19, 20 ; 11 : 11, 12.

[2] 11 : 28 ; 25 : 11.

[3] 15 : 28 ; 13 : 2, 4 ; cf 20 : 28.

[4] 20 : 22 et 21 : 12.

par exemple, ne dure qu'un temps ; peut-on prétendre que l'inspiration soutenant Pierre lors de sa comparution devant le sanhédrin, ait été continuelle? Pourquoi alors cette introduction : « et Pierre étant rempli du Saint-Esprit dit » . S'il n'y a pas dans le fait quelque chose d'extraordinaire, d'inaccoutumé, pourquoi cette mention ?

La prise de possession est-elle donc momentanée ? L'affirmer serait aller un peu vite car la thèse contraire est tout aussi nettement affirmée. Rappelons-nous l'épisode d'Ananias et de Saphira. Il ne nous est pas dit que Pierre à ce moment là fut rempli du Saint-Esprit, pourtant il en était ainsi puisque le mensonge est fait non à un homme, mais à l'Esprit, à Dieu [1]. Que l'effusion qui marqua le jour de la Pentecôte n'ait pas été éphémère, c'est ce qui apparaît encore lors de l'institution des diacres. Les apôtres disent aux fidèles : « choisissez parmi vous sept hommes de qui on rende un bon témoignage, qui soient pleins d'Esprit », et sans que le récit nous fasse part d'une intervention spéciale, ne dit-il pas que les contradicteurs du diacre Etienne ne peuvent résister : « à la sagesse et à l'Esprit par lequel il parlait » [2].

Les textes permettent ainsi deux affirmations qui paraissent contradictoires ; le sont-elles en fait ? Je ne le crois pas. Les déclarations qu'on peut mettre en présence et opposer s'appliquent en réalité à des états fort différents. Les unes concernent les phénomènes très particuliers de glossolalie, extase, vision, etc. ; les autres visent un état latent et permanent. N'est-il pas permis de voir dans les faits extraordinai-

[1] Cf. Act. 5 : 3,4.
[2] 6 : 10.

res signalés, une manifestation de ce dernier état ? Qu'une cause quelconque agisse, son action provoque une sorte de poussée, une espèce de déclanchement, et sur le fond premier, constant, s'élève le phénomène. La conciliation est dès lors facile : l'inspiration est permanente mais les phénomènes qu'elle détermine sont passagers, temporaires. J'aurai à reprendre ce point dans la suite.

Cette inspiration, quoique générale, n'est pourtant pas universelle, tous les hommes ne reçoivent pas l'Esprit. Pourquoi ? Le livre des Actes n'est pas très explicite à ce sujet ; il semble difficile *a priori* de dire quelles étaient les conditions requises. Une parole de Pierre jette pourtant quelque clarté sur ce point : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit »[1]. Quelques théologiens ont prétendu que la condition première de ce don précieux était le baptême. Il est juste de reconnaître que d'une manière générale en effet, ceux-là seuls qui ont été baptisés reçoivent le Saint-Esprit ; mais la règle n'est pas sans exception. Un récit des Actes[2] nous montre le centenier Corneille et ceux de sa maison recevant d'abord le Saint-Esprit et parlant en langues ; c'est la Pentecôte des Gentils. Devant le fait, Pierre demande : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous ? »[3], et plus tard, répondant aux critiques de ses frères, le même apôtre dira : « lorsque je me fus mis à parler, le Saint-Esprit descendit sur eux comme sur nous au commencement »[4]. Plus que le

[1] 2 : 38.
[2] Actes 10.
[3] V. 47.
[4] 11 : 15.

baptême l'imposition des mains par les apôtres semble être nécessaire. Les Samaritains convertis par Philippe avaient été baptisés, et cependant « l'Esprit n'était descendu sur aucun d'eux ». Mais lorsque Pierre et Jean, venus de Jérusalem, leur imposèrent les mains, alors « ils reçurent le Saint-Esprit ». Quant après la scène du chemin de Damas, Ananias vient vers Saul de Tarse, il lui impose les mains afin de le guérir sans doute, mais aussi afin « qu'il soit rempli du Saint-Esprit ». Enfin Paul lui-même étant à Corinthe, trouve dans cette ville des disciples de Jean ne sachant même pas qu'il y eut un Saint-Esprit. Et « lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux, ils parlèrent en langues et prophétisèrent » [1]. Cette idée que le Saint-Esprit se transmet par l'imposition des mains marque une évolution notable dans la pensée que nous avons étudiée jusqu'ici. Avant Christ, l'Esprit était simplement prêté à l'homme ; grâce au Christ ressuscité et par lui l'Esprit est donné à l'individu. Jadis effet d'une intervention extraordinaire de Dieu, il devient un héritage, il est transmissible, l'être le possède et peut le conférer à qui lui plaît. Cette croyance ressort de la proposition faite par le mage Simon aux apôtres Pierre et Jean : « lorsque Simon vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains des apôtres, il leur offrit de l'argent disant : accordez-moi aussi ce pouvoir afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint-Esprit [2] ».

J'ai signalé combien la prise de possession était complète. Cependant l'action de l'Esprit est morale, l'homme peut lui résister. « Gens au col roide, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours

[1] Cf. Act. 8 : 15, 17 ; 9 : 18, 2, 6.
[2] 8 : 18, 19.

au Saint-Esprit. Ce que vos pères ont été vous l'êtes aussi, » dit Etienne aux membres du sanhédrin, et Paul paraphrasant le texte d'Esaïe 6 : 9,10 déclare : « c'est avec raison que le Saint-Esprit parlant à nos pères par le prophète a dit : « va vers ce peuple et dis : vous entendrez de vos oreilles et vous ne comprendrez point, vous regarderez de vos yeux et vous ne verrez point. Car le cœur de ce peuple est devenu insensible... » Notons enfin que le livre des Actes établit toujours la croyance aux esprits, puissances inférieures à Dieu mais supérieures à l'homme. Nous retrouvons encore les deux mêmes classes : les anges[1] et les démons ou esprits impurs[2]; ces êtres présentent les mêmes caractères, jouent le même rôle que dans le judaïsme, ils apparaissent tour à tour comme les auxiliaires ou les adversaires de l'Eternel.

[1] 5 : 19 ; 7 : 30, 35, 38 ; 8 : 26 ; 10 : 3, 22 ; 11 : 13 ; 12 : 7, 15, 23 ; 23 : 8, 9 ; 27 : 23, etc...
[2] 5 : 16 ; 8 : 7 ; 16 : 18 ; 19 : 12, 15, etc.

CONCLUSION

De l'étude qui précède, il résulte que le πνεῦμα malgré ses modifications, reste identique au רוח. On n'a pas de peine à démêler dans la notion chrétienne primitive, la pensée hébraïque. L'Esprit a même origine, mêmes acceptions physique, morale et religieuse, même rôle. Dans la Nouvelle Alliance comme dans l'Ancienne, il présente les mêmes caractères : force invisible, irrésistible. Se dégageant graduellement des contradictions, des obscurités, l'Esprit, devenant le Saint-Esprit, reçoit des fonctions spécialement religieuses. Après la glorification du Christ il est donné à l'homme qui se l'assimile, le conserve, le donne à son tour. Il fait partie de la personnalité, et on est alors bien près du paulinisme où l'on voit l'Esprit, élément nouveau, faire de l'homme psychique l'homme spirituel. Au milieu des hésitations, des assertions un peu confuses, il semble bien que la Pentecôte marque le moment où l'Esprit cesse d'être extérieur à l'individu pour en devenir un élément constitutif ; on a pu dire avec raison : avant, l'Esprit de Dieu était sur l'homme, depuis, il est en l'homme.

Comment les théologiens ont-ils compris la chose ? Quelle nature, quel rôle, quelle œuvre attribuent-ils à l'Esprit ? C'est ce que j'exposerai dans les pages qui suivent en commençant par étudier la doctrine paulinienne.

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DE L'ESPRIT

PREMIÈRE SECTION

Pensée générale de saint Paul

CHAPITRE VII

Les Sources

Les indications relatives à la vie et à la pensée de Paul nous sont fournies par l'apôtre lui-même, dans ses épîtres, et par le narrateur du livre des Actes. Ce dernier document fait surtout connaître l'activité missionnaire de Paul. Il le présente pharisien fidèle, juif sectaire, persécutant les chrétiens non seulement à Jérusalem mais dans les environs. Arrêté sur le chemin de Damas dans les conditions extraordinaires que

l'on connaît, Saul de Tarse se convertit et commence aussitôt à prêcher l'Evangile. Il y a un léger désaccord entre le récit des Actes et celui des Galates[1]. D'après le premier « Paul se mit à prêcher aussitôt, εὐθεώς, dans les synagogues, que Jésus est le fils de Dieu » ; dans sa lettre, l'apôtre ne dit rien de ces premiers essais d'évangélisation. Il quitte Damas, y retourne et ne monte à Jérusalem que trois ans après. Le terme εὐθεώς, dans les Actes semble exclure ce laps de temps. Se fondant sur cette constatation, Holtzmann pose le dilemme : ou cette différence est intentionnelle, ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas elle a pour but de disculper l'apôtre de n'être pas allé tout de suite se mettre en rapport avec les Douze, dans le deuxième cas elle révèle l'ignorance de l'auteur. Que l'on se prononce pour l'une ou pour l'autre des hypothèses, la conclusion est la même, elle revient à dire avec Sabatier : « nous ne pouvons nous fier à lui (Luc) comme précédemment[2] ». Etant donné l'objet de cette étude, la difficulté signalée importe peu. Ce n'est pas une chronologie de la vie de Paul que je poursuis et veux exposer, mais sa pensée sur un point précis. Les Actes sont-ils susceptibles de nous donner quelque indication ? Les trois discours qui ont été conservés, celui d'Antioche de Pisidie[3], de Lystres[4], d'Athènes[5], tendent à établir le caractère messianique de Jésus et ne contiennent rien relatif à mon sujet. Comme le remarque Reuss : « Le livre des Actes est beaucoup plus riche en détails historiques... Par contre la physionomie du théologien s'y dessine d'une façon

[1] Cf. Act. 9 : 20 et Gal. 1 : 16, 18.
[2] Sabatier, Ap. Paul, XX.
[3] Ch. 13 : 16 à 47.
[4] Ch. 14 : 15 à 17.
[5] Ch. 17 : 22 à 31.

absolument insuffisante, et avec des couleurs tellement pâles, qu'il serait plus vrai de dire qu'elle y est effacée. L'auteur rapporte ou plutôt ébauche un certain nombre de discours que Paul a dû prononcer... mais ces discours se renferment dans les généralités et ne font ressortir aucun des éléments caractéristiques de l'enseignement qui se révèle dans les épîtres »... Ces dernières sont considérées comme : « la source principale et à vrai dire unique, à laquelle nous pouvons puiser la connaissance de sa théologie » [1].

Considérons donc les épîtres. Le Nouveau Testament présente treize lettres attribuées à saint Paul. C'est vers 165-175, dans le canon de Muratori, qu'on les trouve réunies pour la première fois. Ce n'est point le lieu de faire ici l'histoire du texte, je dirai simplement que les ouvrages des Pères montrent que de bonne heure les épîtres étaient connues et attribuées à l'apôtre.

Ainsi Clément de Rome qui écrit vers la fin du premier siècle, connaît : Rom., 1 Cor., Ephés., Phil., 1 Tim., Tite ; Barnabas son contemporain connaît : Rom., Cor., Gal., Ephés., Col., Tite ; Ignace, au début du second siècle, connaît : Rom., Gal., Ephés., Phil., 1 et 2 Tim., 1 et 2 Thess., Tite ; Polycarpe, au début du second siècle également, connaît : Rom., 1 Cor., Gal., Ephés., 2 Thess., 1 et 2 Tim., etc.

Ces écrits ont tous une forme dialectique qui les caractérise, l'argumentation est conduite avec beaucoup de souplesse, de logique, parfois avec une certaine rudesse qui n'exclut pas la puissance. Sans être stéréotypée la forme est sensiblement la même ; toutes les épîtres présentent un cadre identique : une

[1] Reuss. *La Bible*. N. T. 3me partie, I. *Introd. aux ép. de Paul*, p. 5.

introduction, en général adresse et actions de grâces, un corps, constituant la lettre proprement dite, traitant du ou des sujets, enfin une conclusion. Dans ce cadre uniforme se manifeste une diversité, un mouvement, une vie extraordinaires. Comme l'observe Reuss, ici plus que jamais le style c'est l'homme. Si la correction classique laisse à désirer, si les brillantes périodes s'arrêtent inachevées, provoquant quelques obscurités, si la cadence et l'ampleur manquent parfois, quelle richesse, quelle exubérance de pensée et d'expression! Les idées d'un esprit puissant et cultivé, les manifestations d'un cœur vibrant et sensible, les comparaisons d'une imagination vive et ardente se manifestent, jaillissent avec une abondance, une rapidité qui ne permettent pas à la plume alerte de suivre, qui provoquent des changements brusques, des omissions compliquant fort la tâche de l'exégète. Les épîtres se ressemblent, et pourtant il n'y a pas la moindre trace d'une imitation servile, laquelle « par elle seule, serait un motif légitime de soupçonner une fraude littéraire. Il y a même lieu de dire que la critique, en multipliant les cas où elle se croyait autorisée à suspendre son jugement ou à nier l'authenticité d'une pièce, a rendu sa tâche plus difficile et ses résultats moins vraisemblables [1]... »

Touchant la question d'authenticité, qui ne peut être traitée à fond, je déclarerai simplement que, pour moi, les épîtres sont recevables. Par ses exagérations, son manque de mesure, la critique s'est réfutée elle-même en rejetant ou contestant des lettres qui portent manifestement le cachet de leur origine paulinienne (ainsi Philippiens, 1 Thessaloniciens, etc.). Un seul exemple de la méthode et des arguments employés par

[1] Reuss. *Introd. ép. paul.*, I. p. 18.

l'école critique. Baur établit l'inauthenticité de l'épître aux Philippiens au nom des considérations suivantes : 1° Cette lettre est dépourvue de toute originalité ; 2° elle contredit les idées de Paul sur la justification, substituant à la justice imputée une justice infuse ; 3° elle antidate l'existence des deux charges, épiscopat et diaconat ; 4° elle se propose d'unir les deux courants paulinien et pétrinien, personnifiés dans les deux femmes symboliques.

L'authenticité est défendue, et la thèse de Baur battue en brèche par des théologiens non suspects de conservatisme : Lünemann, Weiss, Schenkel, De Wette, Reuss, Hilgenfeld, Harnack, Pfleiderer, Weizsæcker, Lipsius, etc. On peut répondre en effet aux critiques formulées : 1° L'absence d'idées nouvelles n'a rien qui doive surprendre, il s'agit d'une lettre de remercîment qui revêt un caractère très personnel. Godet voit une preuve d'authenticité dans cette absence d'originalité, Reuss déclare : « l'épître est si personnelle, elle porte à tel point le cachet de l'individualité de l'apôtre, elle trahit si peu quelque arrière-pensée étrangère à la situation indiquée... qu'on ne voit vraiment pas dans quel but un faussaire aurait pu la composer... » A son tour Schenkel estime que « cette lettre porte la garantie de son authenticité dans son style, dans ses expressions mêmes, dans la fraîcheur du sentiment intime qui l'a dictée, dans la sérénité d'esprit et la tendresse du cœur qui s'y expriment très naturellement sans aucune trace d'affectation ? »

2° Est-il légitime de prétendre que l'auteur substitue à la notion d'une justice imputée celle d'une justice infuse ? Le texte 3, 9 est significatif et accentue fortement la conception paulinienne. C'est seulement après cette imputation, première grâce, qu'il est parlé (v. 10) d'une possession intérieure et subjective

de la justice [1]. Or dans l'épître incontestablement historique et authentique des Romains, Paul suit une marche analogue ; la justice est imputée ch. 1 à ch. 4, la sainteté est communiquée ch. 6 à ch. 8.

3° La mention d'évêques et de diacres trahit-elle le caractère postérieur de l'épître ? Assurément pas. Après la Pentecôte, l'église de Jérusalem a des anciens [2], les églises une fois fondées en ont également [3]. Sans doute il ne faut pas donner à ces mots leur sens actuel, ni celui qu'ils revêtirent, plus tard, lorsque le sentiment religieux décroissant la hiérarchie s'organisa. L'enseignement n'était pas réservé aux évêques ou aux presbytres... Quant au diaconat institué d'après Actes 6, ne le trouve-t-on pas mentionné dans Rom. 12 : 7 « διακονία », et dans Corinth. 12 : 5 « διακόνιαι » ; dans le chapitre 16 des Romains on remarque le terme διάκονος appliqué à Phœbé.

4° Qu'Evodie et Syntiche personnifient deux partis en lutte, c'est là une pure hypothèse que rien n'établit, c'est une supposition fantaisiste due à une pensée préconçue. Comme le dit Reuss, il s'agit réellement de deux femmes « bonnes diaconesses qui ne s'imaginaient pas qu'elles seraient un jour transformées en poupées théologiques ».

Toute fraude enfin a un but... on cherche en vain celui qu'aurait poursuivi l'auteur des Philippiens. Pourquoi eût-il écrit cette lettre ? Serait-ce pour montrer qu'au second siècle on pouvait encore écrire comme Paul ? La raison est plutôt faible.

Aux preuves internes viennent s'ajouter les preuves externes, le témoignage des Pères est catégorique.

[1] Cf. Godet. *Introduction aux ép. paul.*
[2] Act. 11 : 30.
[3] Act. 14 : 23 ; 20 : 17 ; 28, etc.

Sans doute il ne suffit pas à établir l'authenticité d'un écrit, sans doute ces auteurs révèlent simplement quelle était l'opinion de leur temps, sans doute ils sont trop éloignés de l'ère apostolique pour offrir une garantie suffisante... cependant est-il logique de n'en tenir aucun compte ? Il y a, à la vérité, certaines épîtres : celles aux Ephésiens, à Timothée, à Tite qui sont, avec plus de raison, très contestées. Toutefois, comme le relève Sabatier, les arguments avancés de part et d'autre sont forts sans être pleinement probants. Les conservateurs arrivent à faire douter du caractère apocryphe sans établir l'authenticité, les négateurs font douter de cette authenticité sans convaincre pourtant de l'origine postérieure. Si tel est l'état de la question pour les épîtres les plus douteuses, on comprendra que, attendant des preuves plus évidentes et vraiment décisives, j'estime pouvoir user de ces écrits pour connaître la pensée de Paul.

CHAPITRE VIII

Quelques concepts théologiques de Saint Paul

Bien que théologien et doué d'une puissante imagination, Paul ne s'est pas livré aux caprices d'une spéculation plus ou moins rationnelle ; sa doctrine repose non sur des hypothèses, mais sur un fait ; on peut dire qu'une expérience personnelle, vivante et vécue, sert de base à tout le système. C'est dans sa propre vie que l'apôtre trouve la source féconde, le principe directeur de sa théologie. Saul de Tarse, juif austère et strict, vivait selon la loi. Confiant en elle, il cherchait à réaliser le bien, à pratiquer la justice, et croyait acquérir le salut par l'accomplissement des œuvres légales. Plein d'ardeur et de zèle pour la tradition des pères, il est allé jusqu'à persécuter les chrétiens; aussi est-il sans reproche quant à la loi [1]. Subitement, il s'affranchit de cette même loi, en proclame l'insuffisance et la déchéance; devenant membre de cette communauté méprisée, il déclare vivre sous la grâce [2] ; confessant sa faiblesse et la vanité de ses prétentions premières, il n'espère plus qu'en la justice de la foi ; le pharisien a fait place à l'apôtre.

A plusieurs reprises, saint Paul raconte la crise qui

[1] Phil. 3 : 6.
[2] Rom. 6 : 14.

provoqua cette transformation[1]. Il envisage et présente toujours la scène du chemin de Damas comme un véritable miracle qu'aucune cause naturelle ne saurait expliquer. Cette conversion n'était pas son œuvre puisque, de toute sa force, de tout son cœur, en toute sincérité, il se proposait et poursuivait un but qui l'égarait. Sur ce point, je me sépare des théologiens qui veulent expliquer la conversion de Saul de Tarse par un travail de conscience. Le pharisien aurait été ému, troublé par le martyre d'Etienne ; pour étouffer ses doutes naissants, il se serait jeté dans la persécution violente... En vue de Damas, le souvenir de la paix, de l'assurance du chrétien mourant, le fit rentrer en lui-même, la loi lui apparut insuffisante pour réaliser la justice, il n'avait pas cette joie dont Etienne lui avait donné l'exemple... Un violent combat s'engage, la voix de la conscience s'élève, Paul a une sorte d'hallucination, sa pensée s'extériorise... il se convertit. L'insuffisance de l'explication est manifeste ; son auteur lui-même s'en aperçoit et ajoute quelques mots significatifs : « Ce fait reste toujours une révélation dans le sens plein du mot. L'âme de Saul fut saisie par la puissance divine d'une vérité que jamais elle n'eût pu produire d'elle-même, mais qui, *sous l'influence de dispensations intérieures et extérieures,* se dévoila à lui comme le mot de l'énigme, comme l'apaisement du conflit interne, comme la puissance de Dieu pour le salut[2] ». Baur, que l'on critique si souvent, reconnaît à son tour que, « par aucune analyse psychologique ou dialectique, on ne peut sonder le mystère par lequel Dieu révéla son Fils en Paul[3] ». Qu'il y ait eu chez l'apôtre un travail profond, subconscient, je n'ai pas à

[1] Actes 22 : 6 *passim.* ; 26 : 12 *pass.* ; Gal. 1 : 13 *pass.*
[2] Pfleiderer, *der Paulin.*, p. 16.
[3] Baur, *Das Christenthum*, p. 45.

le contester ni à l'affirmer. Je retiens et maintiens simplement le fait que, croyant aller à la vie, Saul marchait à la mort. L'homme cheminant vers Damas se trompait sincèrement ; par une révélation spéciale, Dieu, à ce moment, lui montre son erreur, l'éclaire, l'instruit et, lui procurant la certitude du pardon, de la vie, met en son âme la confiance, la paix et la joie. Dans l'orientation nouvelle qu'il reçoit, Paul va apporter sa même conscience, son même enthousiasme, sa même fougue. L'expérience qu'il a faite, la grâce merveilleuse dont il a été l'objet, doivent servir à l'éducation de ceux qui, comme lui, s'attendent à la loi, mettent leur espérance en son accomplissement ; il veut leur faire comprendre comme il l'a comprise l'insuffisance de cette loi, il veut leur faire sentir comme il l'a sentie la misère de l'homme, il veut les convaincre comme il en est convaincu de l'amour de Dieu.

§ 1er. — La Loi

Les vues et désirs de l'apôtre me paraissent nettement exprimés dans un texte où Paul résume tout « son évangile ». « Mais maintenant, sans la loi, la justice de Dieu est manifestée, la loi et les prophètes lui rendent témoignage : la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ pour tous ceux qui croient. Il n'y a point de distinction, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont justifiés gratuitement par sa grâce au moyen de la rédemption accomplie en Jésus-Christ[1] ». On n'a pas de peine à voir dans ces paroles la condamnation de l'ancienne économie :

[1] Rom. 3 : 21, 24.

« sans la loi » (χωρὶς νόμου), la proclamation d'un nouvel état de choses : « maintenant est manifestée » (νυνὶ δὲ πεφανέρωται), le moyen d'y parvenir : « par la foi » (διὰ πίστεως). Remarquons toutefois que l'objet reste le même, il s'agit toujours de la justice de Dieu (δικαιοσύνη θεοῦ). Saul de Tarse voyait dans l'accomplissement de cette justice, qui n'est en somme que la volonté de l'Eternel, la condition de la félicité [1] ; l'apôtre Paul conservera cette croyance. Il dira que l'observation de la loi justifie l'homme devant Dieu, lui assure le bonheur [2] ; il affirmera que l'injuste ne peut hériter de la vie éternelle [3] ; toutefois, tandis que, pour le pharisien, le Juif parvient à la perfection, est sauvé par ses œuvres (ἐξ ἔργων), obtient par ses propres mérites la justice, fruit de la loi (νόμος δικαιωσύνης), l'apôtre place ailleurs la source de cette justice, proclame l'insuffisance de la loi : « par la loi, nul n'est justifié devant Dieu [4] ». Pourquoi cette condamnation ?

Après la scène du chemin de Damas, de nouveaux horizons se sont offerts au regard étonné de saint Paul ; ses yeux dessillés ont vu dans toute sa réalité l'étendue du mal, le voile des apparences s'est dissipé ; il voit, il comprend qu'il n'y a pas de juste, pas même un seul : πάντες ἥμαρτον. Tous les hommes ont péché ! les

[1] Relevons que l'idée juive, tout comme la conception hébraïque de la justice, laisse de côté le point de vue moral. Que l'homme obéisse à la volonté divine, qu'il pratique les rites prescrits par la loi, cela suffit à son salut ; peu importent l'intention, la pensée qui accompagnent l'acte. Comme dans le sacrifice védique, l'acte est tout et tout-puissant, capable de contraindre Dieu, lui imposant une ligne de conduite, lui dictant sa décision ; que l'acte soit bien accompli, et la grâce doit suivre.

[2] Rom. 2 : 13.

[3] 1 Cor. 6 : 9.

[4] Gal. 3 : 11.

Juifs n'auraient-ils pu être sauvegardés ? n'avaient-ils pas la loi, cette révélation faisant connaître la volonté divine et devant procurer la vie à l'individu ? L'apôtre considère cette loi en elle-même et dans ses effets. Elle apparaît une puissance extérieure, étrangère à l'homme ; elle se borne à commander et ne communique aucune capacité ; par elle l'individu connaît son devoir mais la force de le remplir manque ; tout ce que gagne le Juif c'est de savoir qu'il transgresse la loi : « Je n'ai connu le péché que par la loi. » Sans loi le péché ne peut exister, il est mort : « χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά » [1]. Ce texte n'implique certes pas la non existence absolue du péché ; le fait qu'il est mort tant que la loi ne l'a pas manifesté, ne l'empêche pas d'être virtuellement [2] ; il reste tel jusqu'au jour où il est provoqué par le commandement [3]. Dès lors non seulement la loi est impuissante, inefficace contre le péché, mais elle en favorise le développement, elle devient la puissance du péché : « ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος » [4]. Sans doute privé de la loi, l'individu n'agirait pas autrement qu'il ne le fait, pourtant il ne serait pas coupable, le péché ne lui serait pas imputé à cause de son ignorance : « le péché n'est pas imputé quand il n'y a point de loi » [5] ; la connaissance implique et entraîne la pleine responsabilité. On aurait tort cependant de croire que la loi engendre le péché ; d'après Paul, elle se borne à déceler sa présence, à lui servir d'occasion, de prétexte, ἀφορμή ; mais en elle-même elle est : « sainte, juste et bonne » [6]. Comment dès lors peut-elle donner la mort ?

[1] Rom. 7 : 7-8.
[2] Rom. 5 : 13.
[3] Rom. 7 : 7.
[4] 1 Cor. 15 : 56.
[5] Rom. 5 : 13.
[6] Rom. 7 : 12.

Comment Paul est-il conduit à déclarer : « le commandement étant venu, le péché a repris vie, et moi je suis mort ; de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement qui devait me faire vivre m'a conduit à la mort »[1] ? L'apôtre se place au point de vue juif, estimant que, pour être juste, il faudrait accomplir toute la loi ; quiconque transgresse la plus petite des ordonnances, quiconque commet la moindre infraction est coupable, devient objet de malédiction[2]. Mais pourquoi Dieu, s'il veut vraiment sauver les hommes, a-t-il donné une loi si exigeante, si dure, et pour tout dire irréalisable ? Non sans quelque apparence de paradoxe, Paul répond : la loi fut donnée pour faire abonder le péché, « νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα »[3] ; elle est un simple moyen temporaire par lequel l'Eternel met la créature en présence de ses fautes. Toujours présente et toujours violée, toujours évoquant ce qui devrait être et montrant ce qui est, la loi accable l'individu, l'écrase par la conscience, par la vision nette qu'il a de sa misère, de sa faiblesse, elle fait naître, par réaction, le désir d'être affranchi, elle inspire le cri : « malheureux... qui me délivrera ? » Le caractère pédagogique de la loi est d'ailleurs expressément formulé : « la loi a été notre maître pour nous amener à Christ »[4]. Elle conduit à Christ parce que, sentant qu'il ne peut être justifié devant Dieu par ses œuvres, expérimentant son impuissance à accomplir la volonté divine, l'homme attend son salut de l'Eternel même, il est disposé à demander le pardon gratuit, il est prêt à recevoir la justice de la foi, pour lui les temps sont accomplis, Christ peut paraître, et avec raison Paul déclare :

[1] Rom. 7 : 10
[2] Cf. Gal. 3 : 10.
[3] Rom. 5 : 20.
[4] Gal. 3 : 24.

« Christ est la fin de la loi »[1]. Affirmer un tel fait n'est pas détruire la loi[2], mais la parachever en prenant en considération les prédictions des prophètes et les promesses de Dieu.

L'apôtre ne considère pas ses concitoyens, ses frères selon la chair, comme les seuls êtres pêcheurs ; si les assertions précédentes s'appliquent à ceux qui sont sous la loi (οἱ ὑπὸ νόμον), elles conviennent aussi à ceux qui n'ont pas de loi (οἱ ἄνομοι). Cette dernière expression est impropre, car tous les hommes ont reçu quelque loi : les juifs ont celle de Moïse, les païens ont celle de la conscience, loi écrite dans les cœurs[3], et dont l'origine ne peut qu'être divine ; c'est pourquoi on trouve la grande proclamation : « Tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché »[4]. La conséquence d'un tel état de choses est la perte du bonheur ; l'espérance de la félicité céleste n'est plus permise, les créatures sont privées de la gloire de Dieu[5].

Pourquoi cette déchéance universelle ? pourquoi l'homme ne peut-il accomplir ni la loi mosaïque, ni la loi naturelle ? Parce que la loi est spirituelle tandis que l'homme est charnel : ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν · ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι[6]. Paul établit sa thèse par une analyse psychologique aussi fine que puissante. Il trouve dans l'individu deux tendances contraires[7], deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, qui sont aux prises : « la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit

[1] Rom. 10 : 4.
[2] Rom. 3 : 31.
[3] Rom. 2 : 15.
[4] Rom. 3 : 9.
[5] Rom. 3 : 23.
[6] Rom. 7 : 14.
[7] Je dis tendance et donne à ce terme son sens propre, débarrassé de toute idée substantialiste qu'on lui prête trop souvent.

en a de contraires à ceux de la chair, car ils sont opposés entre eux »[1]. Le bon principe, susceptible de connaître et de comprendre la volonté de Dieu, capable de vouloir le bien, de tendre à la justice, est l'esprit, πνεῦμα ; le mauvais principe, hostile aux desseins de l'Eternel, opposé aux prescriptions légales, source et mobile du vice, cause de l'injustice est la chair, σάρξ. Dans la lutte engagée, l'esprit est vaincu et la victoire de la chair constitue un péché ; les succès répétés fortifient la puissance de la chair qui devient prépondérante, finit par exercer une véritable domination. Seul, livré à lui-même, l'homme est régi par la chair, il est son esclave, et Paul peut dire : « Moi je suis charnel, vendu au péché »[2]. Mais cette constatation représente, si l'expression est permise, le côté négatif de l'expérience ; la révélation ayant montré à l'apôtre la vanité des œuvres légales, l'impossibilité d'accomplir pleinement la loi, d'acquérir par ses propres mérites la justice, lui a fait connaître aussi (πεφανέρωται) le désir divin : sauver les hommes par la rédemption en Christ, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[3]. Trois facteurs concourent à l'œuvre rédemptrice : Dieu qui veut le salut, l'homme qui, objet du salut, doit le recevoir, se l'approprier par la foi, Christ, médiateur de ce salut[4]. Pour comprendre le rôle prêté à l'Esprit par Paul, il faut connaître l'œuvre du Christ. Qu'il me soit permis de la résumer très brièvement[5].

[1] Gal. 5 : 17.

[2] J'aurai à revenir plus loin sur cette notion de la chair et sur ses rapports avec l'esprit.

[3] Rom. 3 : 24.

[4] Cf. Rom. 3 : 21-24.

[5] Je ne puis songer à exposer ici toute la théologie de l'apôtre, le peu que j'en dirai est destiné à faciliter l'intelligence des développements ultérieurs. On voudra bien se

§ 2. — Le Christ

« Dieu voulant sauver tous les êtres »[1], envoya son fils : Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι[2]. Jésus doit être le Sauveur, σωτήρ, mais les créatures vers lesquelles il est envoyé portent le joug du péché. Esclave par sa propre faute, l'homme ne peut s'affranchir lui-même, il faut le délivrer, d'où chez l'apôtre l'idée de la rédemption : ἀπολύτρωσις.

Quelle est la signification de ce terme ? On sait l'usage qu'en fait la théologie traditionnelle pour établir la doctrine de l'expiation substitutive, identifiée bien à tort avec celle de l'expiation tout court. Mon intention n'est pas d'examiner à fond ce sujet, ni de démêler le sens et la valeur de la mort du Christ chez saint Paul. Toutefois je ne puis passer sous silence une interprétation qui n'irait rien moins qu'à fausser la notion même de l'Esprit, qui la mutilerait en lui enlevant la partie la plus vivante, la plus essentielle de son activité. Si, en effet, et comme le veut cette doctrine, la mort de Jésus a payé la dette de l'humanité, si le sacrifice de la croix est vraiment l'expiation des péchés du monde, si la rançon du mal a été acquittée, si Christ a supporté *à notre place* le châtiment qui aurait dû nous atteindre, si l'intensité des souffrances du Sauveur est l'équivalent de la quantité des peines méritées par les hommes passés, présents et à venir... le créancier, quel qu'il soit, Dieu, Satan,

rappeler le point tout spécial de cette étude ; par là seront expliquées et légitimées des omissions ou des considérations qui pourraient surprendre.

[1] 1 Timoth. 2 : 4.

[2] 1 Tim. 1 : 15 ; cf. Rom. 8 : 3 ; Gal. 4 : 4.

le péché, doit être satisfait, il n'a plus rien à réclamer, il a reçu ce qu'il pouvait exiger, ce qui lui revenait. Quoiqu'il fasse et quoiqu'il advienne l'individu est sauvé, la rédemption se réduit au drame du Calvaire, elle est un fait matériel, purement extérieur, et l'Esprit n'a que faire en nous.

L'enseignement de Paul est-il favorable à une telle conception? On sait combien les partisans de la théorie juridique de l'expiation se réclament de l'apôtre ! Il est leur forteresse, leur rempart, c'est surtout dans les épîtres pauliniennes qu'ils puisent leurs arguments, qu'ils trouvent les textes grâce auxquels ils estiment pouvoir répondre : « il est écrit ». Leur prétention est-elle fondée? Quelques brèves remarques établiront le contraire.

Au point de vue étymologique, le terme ἀπολύτρωσις n'est pas probant. Oltramare[1] dans son étude approfondie de la question, montre que le verbe λυτροῦν qui, primitivement, impliquait l'idée de libérer quelqu'un en donnant en retour une certaine somme, devient rapidement un synonyme de ῥύεσθαι, σώζειν, et signifie délivrer purement et simplement. Comme, originellement, il était employé pour exprimer la libération d'une servitude, il est appliqué dans la suite à tout ce qui lie, retient, entrave... Le mot λύτρωσις présente la même évolution. Impliquant d'abord l'idée de « rachat », il finit par signifier « délivrance » et même « pardon » (délivrance des péchés). Oltramare ne connaît aucun cas où le verbe ἀπολυτροῶ ait le sens du verbe simple : « racheter ». Le préfixe ἀπο accentue l'idée de libérer, et notre commentateur, après une longue étude sur l'emploi de ce terme dans la littérature profane, en conclut que, si on veut absolument donner à

[1] *Commentaire, Epître aux Romains,* I, p. 307 *pass.*

ἀπολύτρωσις le sens de délivrance par rachat, l'expression διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ doit se traduire : « par la délivrance, le rançonnement qui se trouve en Jésus-Christ », c'est-à-dire que Jésus nous délivre en exigeant de nous une rançon, bien loin de la payer pour nous [1]. La conclusion est au moins originale et ne représente pas évidemment la pensée de l'apôtre. Du reste ce n'est pas un seul mot qui peut faire connaître cette pensée. Quoiqu'en dise Oltramare, on pourra toujours objecter que Paul, n'usant pas du grec classique, a très bien pu employer le terme dans un sens différent, lui donner une acception autre que les auteurs profanes ; avec non moins de raison on pourra dire que du moment où le radical λυτρὸν exprime l'idée de rançon, ses composés peuvent fort bien impliquer ce même sens. Cette assertion paraîtra évidente si l'on prend en considération la remarque de Ménégoz disant : « on sent que, pour les termes Paul tâtonne. Ses idées sont tellement neuves, tellement originales que la langue courante, même la langue théologique rabbinique ne lui suffit pas [2] ». Pour pénétrer la pensée de Paul, considérons d'abord les contextes du mot discuté, étudions ensuite les principaux passages allégués comme favorables à la substitution.

Le terme ἀπολύτρωσις se trouve sept fois dans les épîtres pauliniennes : Romains 3 : 24 ; 8 : 23 ; Ephésiens 1 : 7-14 ; 4 : 30 ; 1 Corinthiens 1 : 30 ; Colossiens 1 : 14. J'ai précédemment parlé du premier texte, envisageons le second. Parlant du désir qui anime la création tout entière, Paul déclare : « mais nous aussi qui avons les prémisses de l'Esprit, nous aussi nous gémissons en nous-mêmes, en attendant l'adoption, la rédemption,

[1] *Com^{te} Rom.*, p. 310.
[2] *Péché et Réd.*, p. 53.

ἀπολύτρωσιν, de notre corps[1] ». Toute discussion ici est inutile et il n'est pas besoin d'insister pour montrer qu'il n'est pas du tout question d'un rachat, ni d'une rançon de notre corps. La rédemption consistera au contraire, semble-t-il, dans l'anéantissement ou la transformation de notre corps, siège du péché et de la corruption[2].

Ephésiens 1 : 7 : « en qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés selon la richesse de sa grâce ». Il n'y a pas autre chose dans ce texte que l'affirmation du fait : la rédemption opérée par le sang du Christ nous donne la rémission des péchés. Pourquoi? comment? La chose n'est pas dite...et ce n'est pas le verset 14 de ce même chapitre qui nous le dira et apportera un appui quelconque à la thèse contestée : « l'esprit est un gage (ἀρραβὼν) de notre héritage pour la rédemption de ceux que Dieu s'est acquis à la louange de sa gloire ». Oltramare, dont on peut certes ne pas approuver toutes les vues, me paraît donner l'explication réelle et juste, quand il voit dans ἀπολύτρωσις le moment de la délivrance finale dans laquelle le chrétien, soustrait à ce qui l'oppresse, sera mis en possession de la gloire. Pareille interprétation s'impose encore pour Ephésiens 4 : 30 : « N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu par lequel vous avez été scellés pour le jour de la rédemption ». Il s'agit évidemment du jour où le fidèle, libre de toute entrave, affranchi de tout lien, entrera dans la gloire réservée aux élus. On ne peut pas davantage introduire ici l'idée de rançon, d'expiation substitutive.

Enfin le texte I Corinthiens 1 : 30 : « C'est par lui (Dieu) que vous êtes en Jésus-Christ, qui est devenu

[1] Rom. 8 : 23.
[2] Cf. Rom. 7 : 24 et Phil. 3 : 21.

pour vous sagesse de la part de Dieu et justice et sanctification et rédemption ». Ce texte ne saurait lui non plus être invoqué ; avec sagesse, justice, sanctification, l'expression matérielle : rachat, rançon, détonne et arrête le progrès de la pensée. Mais que l'on rende ἀπολύτρωσις par délivrance, affranchissement, le mouvement reparaît, le développement se poursuit.

Hors des épîtres pauliniennes, le terme ἀπολύτρωσις n'implique pas davantage l'idée de rachat, de rançon. Oltramare l'établit facilement [1].

Je n'insisterai pas, me bornant à citer les textes. Que l'on relise par exemple la parole de Jésus que rapporte Luc 21 : 28, ou encore Hébreux 9 : 14 et 11 : 35 ; le simple bon sens montre que dans aucun des cas il n'est question de rachat. Sous l'Ancienne Alliance la purification et le pardon venaient après l'effusion de sang, la mort d'une victime ; il en est de même dans la Nouvelle ; mais ici le sacrifice est unique parce que la victime fut sainte, le sacrifice parfait, absolu.

Ceci dit, il va de soi que j'estime erronée, irrecevable, la thèse de Ménégoz déclarant que la substitution du Fils de Dieu à l'humanité pécheresse forme la base de la théorie rédemptrice de Paul. Certes je n'ignore pas que le pharisaïsme professait la théorie de la substitution, que, d'après les rabbins, le péché était une dette dont l'homme pouvait s'acquitter : par l'observation de la loi, d'une part, et, grâce à la réserve que les mérites des patriarches constituaient, d'autre part. Mais Paul est-il resté pharisien sur ce point spécial ? Je ne le crois pas. Que de passages, en effet, où l'apôtre pourrait explicitement parler de l'expiation, que de circonstances favorables il laisse

[1] Cf. *Com. Rom.* II, p. 340...

passer sans établir sa thèse ! « Soit que nous vivions, soit que nous mourions nous sommes au Seigneur, lisons-nous dans Romains 14 : 8, car Christ est mort et il a vécu... » pourquoi ? Sans doute pour prendre sur lui nos fautes, souffrir à notre place le châtiment mérité par nos péchés ? Non, mais simplement « ...afin de régner sur les vivants et sur les morts ». De même dans Galates 1 : 4. « Christ s'est donné lui-même pour nos péchés afin de nous arracher du présent siècle mauvais... » on s'attendrait à trouver naturellement dans la suite : « c'est pourquoi il a expié nos péchés » ou quelque affirmation analogue. Or rien de tel ne se présente soit ici, soit dans bien d'autres passages. Ce silence, inexplicable si Paul a professé la doctrine de l'expiation, se comprend parfaitement si cette idée lui fut étrangère. En faveur de cette dernière hypothèse, on peut faire valoir la manière dont l'apôtre accentue la résurrection. On sent que la vision du chemin de Damas est toujours présente à son esprit ; sa conversion, sa délivrance, sa certitude sont l'œuvre du Christ glorifié qui lui est apparu, non du Jésus mourant à Golgotha. Certes la valeur de la croix est puissamment mise en relief, son importance est considérable, mais la résurrection l'est plus encore. Des deux faits, parfois coordonnés[1], c'est le deuxième qui l'emporte toujours. « Christ est mort, bien plus, μᾶλλον δὲ, il est ressuscité » dit Paul et non : Christ est ressuscité, bien plus, il est mort, il a expié nos fautes. La prédication de l'Evangile peut être vaine, la foi stérile, tout ce qui est l'objet de nos espérances, de nos certitudes, de nos joies, pure illusion, et nous sommes encore dans nos péchés, non si Christ n'a pas expié, mais « s'il n'est pas ressuscité », οὐκ ἐγήγερται[2].

[1] Rom. 4 : 25 ; 1 Cor. 15 : 3.
[2] 1 Cor. 15 : 14-17.

On objectera peut-être qu'ayant nettement exprimé sa pensée ailleurs, l'apôtre ne pouvait revenir constamment sur la même idée, redire sans cesse la même chose. Les affirmations demandées plus haut auraient-elles vraiment provoqué une répétition ? où trouver, touchant le sujet débattu, les assertions claires, précises ?

On invoque : Romains 8 : 2-4 : « La loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. Car... Dieu envoyant son propre Fils dans une ressemblance de chair de péché et à cause du péché, a condamné le péché dans la chair afin que la justice de la loi fut accomplie en nous... »

On comprendra sans peine que je ne puisse entrer dans une discussion exégétique complète des textes. Oltramare consacre à celui-ci seul, une vingtaine de pages ; il est à son tour critiqué avec non moins d'abondance... Il faudrait un volume pour reproduire les opinions et les arguments divers émis. Je me bornerai, par quelques courtes remarques, à expliquer ce qu'à mon sens signifient les passages allégués. Des paroles rapportées plus haut, on conclut que Dieu punit le péché en son Fils innocent. Est-ce exact ? Ce que Dieu réprouve ce n'est pas la chair elle-même mais le péché ; l'idée générale du passage est celle d'une victoire, non d'une expiation. Le péché est vaincu en Christ, en sa chair semblable à la nôtre, donc présentant des tendances, des aspirations mauvaises ; le péché est condamné en Jésus parce que ce dernier ramenant les hommes à la justice, à la vie éternelle, affranchit les individus du mal. Dans le cœur où la foi pénètre et progresse, le péché disparaît, il y a libération, non expiation.

Galates 3 : 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi étant devenu malédiction pour nous... » Voilà, semble-t-il, la substitution ! Christ

devient malédiction, c'est-à-dire objet de la colère divine, or lui-même ne mérita jamais le courroux de son Père ; d'autre part, Dieu étant juste, sa colère a une cause... laquelle ? L'identification de Christ avec l'humanité pécheresse, le Sauveur portant sur lui nos fautes, les expiant à notre place, répond-on. Le texte dit-il cela, permet-il une telle inférence ?

On peut alléguer le terme ἐξαγοράζειν : racheter, mais le mot n'implique pas forcément l'idée de rançon expiatoire. Sans entrer dans les discussions philologiques, on peut se rendre compte du fait en voyant Paul conseiller aux Ephésiens de « racheter, ἐξαγοράζειν, le temps car les jours sont mauvais », ou dire encore aux Colossiens de « se conduire avec sagesse et de racheter le temps, ἐξαγοράζειν »[1]. Certes l'apôtre déclare que Christ est devenu objet de malédiction, mais par qui fut-il maudit ? Par Dieu ? Rien n'est moins certain, je dirai rien n'est plus contraire à la pensée de notre auteur. Dans la citation empruntée à Deutéronome 21 : 23, Paul conserve au texte le sens abstrait de l'original disant « malédiction », κατάρα (קְלָלַת), et non comme les Septante : « maudit de Dieu », κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ. Ce n'est pas sans intention que l'apôtre laisse tomber cette mention significative : de Dieu. Cette suppression permet d'affirmer : Christ n'est pas maudit de l'Eternel ; et le texte établit que la malédiction qui s'attacha à lui fut celle de la loi. On dira peut-être : la malédiction de la loi est le résultat de sa violation, or Jésus n'ayant jamais transgressé cette loi, il fut traité, lui juste, comme violateur, il le fut donc à notre place. Une fois de plus je conteste la légitimité, je nie le bien fondé d'une telle conclusion. Si Paul avait eu l'idée qu'on lui prête il n'eut pas manqué, en son lan-

[1] Ephès. 5 : 16 et Col. 4 : 5.

gage incisif, de la formuler d'une manière plus précise, plus intelligible. Il eut dit par exemple non ὑπέρ ἡμῶν (en notre faveur) mais ἀντί ἡμῶν (à notre place). Toute idée de substitution est absente de ὑπέρ, et nulle part, sauf en un seul texte, l'apôtre ne dit ἀντί mais toujours ὑπέρ. Comment expliquer alors la parole : Christ devenu malédiction ? Simplement comme le fait Oltramare : la loi juive maudissant tout être pendu au bois, le Sauveur ayant été pendu au bois fut donc maudit par elle [1].

On peut encore rapprocher de ce texte Galates 4 : 4-5 : « Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi, afin qu'il rachètât ceux qui étaient sous la loi et que nous recevions l'adoption ». Il s'agit toujours de l'affranchissement de la loi mosaïque qui enchaine les individus et, à cause des transgressions inévitables, donne la mort. Pour mettre fin à cet état de choses, Christ se fait ce que nous sommes : nés sous la loi (γενόμενον ὑπὸ νόμον) pour nous faire ce qu'il est, c'est-à-dire fils de Dieu (υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν).

2 Corinthiens 5 : 14-21. Le passage tout entier présente une grande importance. Considérons d'abord les versets 14 et 15 : « Si un seul homme est mort pour tous... » Jésus est mort pour tous, l'affirmation est nette, mais si elle avait le sens qu'on prétend lui donner, la suite du texte serait inintelligible. Si Christ est mort pour tous, c'est-à-dire à la place de tous, tous doivent donc vivre, or Paul dit expressément : « tous sont morts ». Si, d'autre part, ὑπέρ est vraiment synonyme de ἀντί, il en résulte que Christ étant ressuscité pour tous (ὑπέρ πάντων), donc à la place de tous... nous ne ressusciterons pas. Le sens me paraît plus juste en

[1] *Comment. Rom.* I, 419, note 4.

disant : Christ est mort en faveur de tous, pour leur bien, leur salut, en sorte que tous sont morts comme lui, c'est-à-dire à eux-mêmes, au péché. Tous sont morts quant au vieil homme pour vivre en nouveauté de vie (cf. v. 17), débarrassés de tout égoïsme, pour vivre comme Jésus a vécu : pour ses frères. Je ne parlerai pas du verset 18 : « tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par Christ... » Comment s'opère la réconciliation ? Voilà qui n'est pas dit et les magnifiques paroles qui suivent : « Dieu était en Christ réconciliant le monde avec lui-même en n'imputant point aux hommes leurs offenses... », me paraissent établir la gratuité du salut ; le pardon est dû à la remise de la dette, non à son paiement.

Au verset 21, on lit : « Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous, ὑπέρ ἡμῶν, afin que nous devenions en lui justice de Dieu ». Ici encore, on trouve ὑπέρ et non ἀντί. Du reste, si Dieu avait fait Jésus pécheur à notre place, il suit que, logiquement, nécessairement, nous ne le serions plus... Le paradoxe juge la thèse. Sans doute, Christ a été traité comme pécheur pour nous, en vue de notre salut, voilà bien ce que dit Paul ; ce qu'il ne dit pas, c'est que Christ a été traité ainsi parce qu'il avait pris sur lui nos péchés. Comment expliquer le texte, demandera-t-on alors ? Personnellement, je rapporterais et je rapporte en fait cette parole, non à la mort, mais à l'incarnation du Sauveur. Paul enseigne d'une manière indiscutable la préexistence ; ne songe-t-il pas ici à l'état ante-terrestre du Christ ? Comment a-t-il été fait péché ? Par son abaissement, lorsque, les temps une fois accomplis, Dieu envoya son Fils dans une ressemblance de chair de péché[1]. Délaissant la vie spirituelle pour la vie

[1] Rom. 8 : 3.

terrestre, Christ est devenu susceptible de pécher; il a revêtu une chair analogue à la nôtre, c'est-à-dire ayant des tendances au mal; les tentations, et en particulier la tentation, le montrent. En Jésus homme il y avait le péché-penchant : « il a été fait péché »; mais cette tendance fut toujours refoulée; constamment vainqueur, Christ « n'a pas connu le péché ». On m'objectera peut-être que l'expression : « dans une ressemblance de chair de péché » implique une réserve, fait comprendre que la chair de Jésus était différente de la nôtre. Je répondrai à la remarque, non par des considérations biologiques, on peut toujours postuler un miracle, mais en faisant observer que, d'après l'apôtre, Christ abandonnant sa forme divine, ἐν μορφῇ θεοῦ, « est devenu dans une ressemblance d'homme[1] ». Dans les deux cas, le terme est le même : ἐν ὁμοιώματι. Faut-il entendre alors que le Sauveur ne fut pas vraiment homme? Si on l'admet, je n'ai rien à répliquer, l'explication proposée croule; seulement on est en plein docétisme, et l'on n'a surtout pas le droit de se réclamer de Paul, estimant qu' « il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ homme[2] ».

Romains 3 : 24, 26 doit arrêter encore notre attention. « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par la rédemption en Jésus-Christ. C'est lui que Dieu a destiné à être un moyen de propitiation par la foi en son sang, afin de montrer sa justice... » Dans ce passage, Paul parle d'une manifestation de la justice de Dieu, non d'une satisfaction de cette justice; par la mort de Jésus, cette justice divine a été mani-

[1] Philip. 2 : 7.
[2] 1 Timo. 2 : 5.

festée aux hommes, mais il n'est nullement dit que Jésus ait subi à notre place le supplice de la croix. Que faites-vous alors du terme ἱλαστήριον, ou victime propitiatoire, demandera-t-on? Je lui conserve purement et simplement son sens précis, non celui qu'une école a voulu lui donner. Qu'entendre, en effet, par le mot *ilastérion?* Faut-il y voir une allusion à Exode 25 : 17, où le couvercle de l'arche est présenté comme le propitiatoire? Sans doute, l'aspersion de ce propitiatoire par le sang des victimes purifiait le peuple, procurait le pardon des péchés [1] ; toutefois, il convient de relever que le couvercle de l'arche n'a pas de vertu expiatoire ou propitiatoire par lui-même ; cette vertu est attribuée à l'aspersion du sang [2]. On a dit : le propitiatoire était le symbole de la grâce de Dieu, Jésus en ce sens fut « exposé à la vue des hommes comme propitiatoire ». A cette thèse, je réponds : 1° La comparaison du Christ à une partie du sanctuaire, étrange par elle-même, est fausse en fait. Le propitiatoire, dans la Nouvelle Alliance, c'est la croix qui fut aspergée par le sang du Sauveur. Prétendre que Jésus fut arrosé par son propre sang c'est recourir à un sophisme, car dans l'Ancienne Alliance la victime était également arrosée de son sang, et le terme *ilastérion* s'appliquait expressément à l'autel ou au couvercle de l'arche sur lesquels le sang était répandu.

2° Le sens proposé rend incompréhensible le reste du texte. Dieu, en effet, « a exposé Christ aux yeux des hommes comme propitiatoire (donc comme un symbole de sa grâce) pour faire voir sa justice, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ». Montrer comme symbole de grâce une justice qui punit paraît manquer d'à propos. Paul,

[1] Lév. 26.
[2] Lév. 17 : 11.

substitutioniste, eut bien plutôt écrit : εἰς ἔνδειξιν τῆς αὐτοῦ χάριτος.

Le terme *ilastérion* doit être considéré comme un adjectif verbal pris substantivement, donc comme un neutre, à rendre par : moyen de propitiation. Ce sens convient parfaitement aux paroles qui font suite : « Jésus moyen de propitiation par la foi... » Ce qui est mis en relief ici ce n'est point certes l'idée de souffrance, d'expiation, mais celle de pardon. Sans doute, notre texte fait songer aux sacrifices expiatoires des Hébreux, mais il convient de se rappeler avec quelle liberté Paul use de l'image du sacrifice. Des passages comme Rom. 12 : 1 ; 15 : 16; Phil. 2 : 17 ; 4 : 18, etc., montrent qu'on ne peut prendre au pied de la lettre les déclarations émises, les images, véritables images, employées ; avec Christ, ne l'oublions pas, « toutes choses ont été faites nouvelles ». D'ailleurs, les sacrifices expiatoires dans l'Ancienne Alliance avaient-ils le sens et la valeur qu'on leur prête? Etaient-ils substitutifs ? Ritschl se prononce avec raison pour la négative, estimant que, dans la mort du Christ, il n'y a pas de *substitutio vicaria*. Assurément, l'hébraïsme connaissait et le juif accomplissait des sacrifices d'expiation, mais ce terme ne comportait pas le sens qu'on lui donne aujourd'hui. Quelques remarques, dont plusieurs inspirées par un cours du professeur Henri Bois, sur la valeur du sacrifice dans l'A. A., l'établiront.

1° Pour s'approcher du Dieu saint, l'Israélite souillé avait besoin d'une protection ; il la trouvait dans le sacrifice, dans la victime dont le sang couvrait ses péchés. Toutefois cette victime ne faisait nullement siens, ne portait pas les péchés de l'individu, elle ne le remplaçait pas devant Jéhovah. Pareillement c'est à l'abri, protégé, couvert par le Sauveur, que l'homme rebelle veut et peut s'approcher de l'Eternel ; en ce sens Christ est bien l'ilastérion.

2° La victime, ai-je dit, ne portait pas les péchés de l'individu. On objecte que l'Israélite coupable, posant ses mains sur la tête de la victime, la chargeait ainsi de ses fautes, qu'elle les expiait à sa place. Cet acte comportait-il une telle signification ? Il faut remarquer que jamais dans l'Ancien Testament, il n'est parlé d'une transmission de la coulpe. Une seule fois, à propos de la grande expiation, il est dit : « Aaron posera ses deux mains sur la tête du bouc vivant et il confessera sur lui toutes les iniquités des enfants d'Israël et toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché, il les mettra sur la tête du bouc ». Si le sens habituel de l'imposition des mains avait été ce qu'on veut qu'il soit, cette mention eut été inutile. Remarquons, en outre, que le bouc ainsi chargé des péchés n'est pas offert à l'Eternel mais chassé au désert.

3° Si l'imposition des mains eut constitué l'acte symbolique par lequel l'Israélite chargeait la victime de ses transgressions, elle n'eut eu lieu que dans les sacrifices d'expiation, lorsqu'il y avait quelque faute à se faire pardonner. Or dans Lévitique 3, à propos des sacrifices d'actions de grâce ou de prospérité qui n'ont aucun caractère expiatoire, nous voyons qu'il faut « poser la main sur la tête de la victime »[1]. Au contraire cette prescription est absente touchant les sacrifices de culpabilité, c'est-à-dire là où on s'attendrait naturellement à la trouver, là où elle aurait sa raison d'être[2].

4° Enfin l'expiation dans l'A. A. était faite par l'individu coupable ; il subissait un dommage, faisait une offrande, sacrifiait quelque chose lui appartenant et recevait en échange le pardon. Les hommes ont-ils

[1] V. 2. 8. 13.
[2] Cf. Lévit. 5.

offert Jésus dans de telles conditions ? le Maître leur appartenait-il ? Si l'on veut bien considérer en outre que l'expiation était faite par le prêtre, non par la victime, que le sacrifice expiatoire n'est pas toujours sanglant [1], que la mort n'en est donc pas le caractère essentiel, il apparaîtra nettement qu'assimiler le drame du Calvaire au rituel lévitique est une erreur.

La première épître à Timothée offre un texte sans cesse mis en avant : « il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme qui s'est donné lui-même en rançon pour tous, ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων » [2]. La mort du Christ voilà la rançon de notre salut. Sans vouloir contester le sens de ἀντίλυτρον, je relèverai seulement que Jésus s'est donné lui-même, et que rien ne prouve ni que la mort du Christ fut nécessaire, ni que cette mort ait payé notre dette. Un texte isolé ne peut établir une telle doctrine... où donc, dans l'enseignement de Paul, est-il dit qu'une rançon était indispensable pour libérer l'homme ? Où donc est-il dit que Dieu ne pouvait pardonner qu'à la condition de recevoir une satisfaction équivalente au dommage subi ? Où donc est-il dit que Satan ayant corrompu l'homme, a de ce chef acquis des droits légitimes et ne peut en être dépouillé sans compensation ? Ce sont là des idées que la théologie postérieure émettra mais qui sont étrangères à l'apôtre. Prenons ἀντίλυτρον pour ce qu'il est : une forme imagée par laquelle saint Paul exprime sa pensée. Nul ne songe à prendre à la lettre des textes comme Ephesiens 5 : 12 : « Christ s'est livré lui-même pour nous, offrande et sacrifice d'agréable odeur à Dieu ». Odeur, rançon, ont même valeur, même portée. Gardons-nous

[1] Lévit. 5 : 11 *passim*.
[2] I Tim. 2 : 6.

de donner à une image une interprétation littérale et de dénaturer, de fausser du tout au tout la théologie de l'apôtre. L'individu n'est pas sauvé par ce seul fait extérieur : la mort du Christ ; sa dette, si l'on veut qu'il y ait dette, n'est pas acquittée par un intermédiaire, il a lui, personnellement, quelque chose à faire avant d'être cohéritier de Christ.

De ce qui précède retenons simplement que Jésus accomplit l'œuvre rédemptrice ; ayant vécu sans péché[1], le mal trouva en lui son vainqueur, et ce vainqueur fut homme. Tout en proclamant la divinité du Christ l'apôtre lui reconnaît une pleine humanité.

L'origine divine ressort de ce que Jésus est appelé Fils de Dieu[2] ; Dieu est le Père du Christ[3]. Pour saint Paul, Jésus est Fils de Dieu non comme les hommes, bien que le terme υἱὸς soit employé dans les deux cas[4] ; Christ est Fils de Dieu par nature, les hommes le sont par adoption. Si l'on objecte Romains 1 : 4 « établi Fils de Dieu avec puissance », il est aisé d'établir, de montrer que Jésus fut établi comme Fils aux yeux des hommes par la résurrection, mais ce n'est pas depuis ce moment que Dieu le considéra comme tel. Christ, Fils de Dieu, s'étant abaissé vivait dans l'humilité et son caractère pouvait être méconnu ; la résurrection le révèle, le manifeste avec puissance, ἐν δυνάμει. Cette assertion ne peut être contestée si l'on songe que, pour Paul, Christ a préexisté, s'est incarné en dépouillant sa forme divine[5]. D'autre part, l'humanité réelle

[1] 2 Cor. 5 : 21 ; Gal. 2 : 17.
[2] 1 Cor. 1 : 9 ; 15 : 28 ; Gal. 1 : 16 ; 2 : 20 ; 4 : 4-6 ; 1 Thess. 1 : 10 etc...
[3] Rom. 8 : 3-29-32 ; 1 Cor. 1 : 3 ; 15 : 24 ; 2 Cor. 1 : 2, etc.
[4] Cf. Gal. 4 : 4 et Gal. 4 : 7.
[5] Philip. 2 : 6-7 ; Cf. 1 Cor. 10 : 4 ; 2 Cor. 8 : 9 ; Gal. 4 : 4, etc.

ressort de ce que le Sauveur est appelé homme [1], il avait un corps charnel [2], il vécut soumis aux mêmes lois, aux mêmes exigences que les autres Juifs, il connut les souffrances, les afflictions [3], il fut « placé sous loi » [4].

Cette existence admirable comprend deux faits essentiels, étroitement unis : la mort et la résurrection. Quoique imméritée, la mort fut acceptée librement, c'est pourquoi Paul estime que Jésus s'est donné lui-même : παρέδωκεν ἑαυτὸν [5], et cette mort eut pour cause : les péchés du monde « ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν [6] », fut subie pour eux. Quant à la résurrection elle n'est pas l'œuvre même du Christ, mais celle de Dieu [7]. Elle était nécessaire pour établir le caractère particulier de la mort du Crucifié, pour donner à l'homme la certitude que sa foi n'est pas vaine, qu'il a un Sauveur et un avocat auprès de l'Eternel. « Christ est mort, bien plus il est ressuscité, il est à la droite de Dieu et il intercède pour nous [8] ». La mort et la résurrection sont étroitement

[1] Rom. 5 : 15 ; 1 Cor. 15 : 21 ; 1 Tim. 2 : 5.
[2] Col. 1 : 22 ; Rom. 1 : 3 ; 8 : 3.
[3] Col. 1 : 24 ; Phil. 3 : 10 ; 2 Cor. 1 : 5.
[4] Gal. 4 : 4, etc.
[5] Gal. 2 : 20 ; Ephés. 5 : 2, etc. Paul déclare ailleurs que Dieu a donné son Fils (Rom. 8 : 32), que Christ souffrit par obéissance (Phil. 2 : 8). Faut-il voir là une contradiction ? N'étant pas esclave de la lettre, considérant l'esprit, je répondrai : non. Dans cette assimilation ou confusion de l'apôtre, il y a bien plutôt une preuve nouvelle de la parole du Maître : « Moi et le Père nous sommes un », un par la volonté, un par l'amour, un par le désir de sauver le monde. Les deux libertés en Dieu et en Christ furent et restèrent intactes. Permettant le drame, Dieu donnait son Fils ; mais ce dernier eut pu se refuser, résister, et ne pas mourir, du moins sur la croix ; montant au Calvaire, il se donne lui-même.
[6] 1 Cor. 15 : 3.
[7] Rom. 4 : 24 ; 8 : 11 ; 10 : 9 ; 1 Cor. 6 : 14 ; 2 Cor. 4 : 14, etc...
[8] Rom. 8 : 34.

liées au salut des hommes ; le texte Romains 4 : 25 est explicite à ce sujet. « Christ fut livré pour nos offences (παραπτώματα) et ressuscité pour notre justification (δικαίωσιν) ». Il y a une évidente corrélation entre la mort et le péché d'une part, la résurrection et la justification d'autre part. L'on arrive ainsi à l'opposition signalée par Reuss : les hommes vivant dans le péché donnèrent à Christ la mort, Christ ayant vécu sans péché, étant ressuscité, donne aux hommes la vie.

Comment bénéficier de ce don précieux ? Par la foi ; par la foi qui, plus qu'une affaire d'idée ou de sentiment, est une intime union avec le Sauveur, une vie nouvelle. Il faut que l'individu meure et ressuscite avec Christ[1]. Mais le peut-il ? L'esclavage du péché a-t-il pris fin? Libre, l'homme peut-il se prononcer, agir? N'y a-t-il plus en lui ces deux tendances, l'une voulant le bien, l'autre poussant au mal ? Paul ne les trouve-t-il point, ne les sent-il pas aux prises quand il écrit : « la chair (σάρξ) désire contre l'esprit (πνεῦμα) et l'esprit contre la chair, ils sont opposés entre eux afin que vous ne fassiez pas ce que vous voudriez[2] ». Dans ce conflit permanent, l'esprit succombe, il ne parvient pas à secouer le joug de la chair que les succès répétés fortifient sans cesse ; l'enseignement, l'exemple du Christ historique ne font qu'augmenter la misère de l'individu. Plus la vision a été radieuse, plus l'état présent est triste ; plus l'idéal a resplendi, plus la chute paraît profonde... Vendu sous le péché, l'homme peut désirer, vouloir[3] le bien, non le réaliser ; pour vivre et mourir avec Christ il faut que la possibilité et la force de le faire soient données à l'individu, sinon c'en est fait de lui... L'apôtre fait alors intervenir l'Esprit.

[1] 2 Tim. 2 : 11.
[2] Gal. 5 : 17.
[3] Rom. 7 : 19.

En somme on peut dire : Dieu a voulu et préparé le salut du monde ; une fois les temps accomplis, Christ est venu apporter ce salut à l'humanité ; pour permettre aux créatures de le recevoir, de le saisir, l'Esprit se met à l'œuvre. Dans quel milieu va-t-il déployer son activité, quel est l'état de l'homme ?

§ 3. — La Chair

D'une manière fort nette, Paul répond à la question précédemment posée. L'expérience montre l'homme incapable de réaliser la justice, de plaire à l'Eternel. La volonté divine est connue manifestée par la loi, mais l'individu ne peut accomplir cette loi parce qu'elle est spirituelle et que lui est charnel : ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκίνος εἰμι. Il y a donc opposition entre l'esprit et la chair. Sans empiéter en rien sur les développements ultérieurs, je ferai remarquer toutefois que précisément pour permettre à la créature de saisir et de réaliser cette loi, l'Esprit lui est donné ; il tendra donc logiquement à dépouiller l'homme de son caractère σάρκινος ou σαρκικός[1]. Le conflit apparaît certain, inévitable... il éclate effectivement, d'où la nécessité de voir ce que l'apôtre entend par σάρξ. Westphal déclare à ce sujet que prenant « cette notion telle que la lui livrait la pensée hébraïque, saint Paul en prolonge les lignes, la pousse avec une logique formidable jusque dans ses derniers retranchements, la jette sur le

[1] La différence des deux termes n'a pas d'importance en ce qui concerne notre étude. σαρκικός revêt un sens moral et sert à caractériser les pensées, désirs et sentiments de l'homme. σάρκινος désigne plutôt la chair en tant que matière constituant l'individu.

terrain moral, démasque ses rapports avec le péché dont elle est à la fois la complice et la victime ; dénonce son antagonisme avec l'Esprit, sa rebellion contre Dieu, son irrémédiable déchéance, et fait jaillir en pleine lumière la chute effroyable par laquelle la créature faible, mais innocente, est devenue chair de corruption [1] ».

Le terme σάρξ désigne la matière constituant l'individu. C'est ainsi que Paul, montrant aux Corinthiens la nécessité d'une transformation, affirme que « la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu [2] ». En une même pensée il dit que la vraie circoncision, celle ayant quelque prix aux yeux de l'Eternel, n'est point celle de la chair [3]. L'évangélisation des Galates eut pour cause initiale une infirmité de la chair ; c'est encore une écharde dans la chair qui tourmente l'apôtre [4]. Par une extension naturelle, prenant la partie pour le tout, σάρξ s'applique au corps entier. Paul soutient de rudes combats pour ceux qui n'ont pas vu son visage selon la chair [5] ; il reconnaît entre les anges, les hommes et les animaux une diversité de chairs [6] ; bien qu'absent par la chair, il est au milieu des Corinthiens ou des Colossiens réunis [7] ; il vit dans cette chair qu'il espère dépouiller bientôt [8].

Si l'on y prend garde, on verra que le terme corps est tantôt rendu par σῶμα, tantôt par σάρξ. Ainsi la déclaration faite aux Colossiens : εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι,

[1] *Chair et Esprit* p. 45.
[2] 1 Cor. 15 : 50.
[3] Rom. 2 : 28 ; Ephés. 2 : 11 ; Col. 2 : 13.
[4] Gal. 4 : 13-14 et 2 Cor. 12 : 7.
[5] Col. 2 : 1.
[6] 1 Cor. 15 : 39.
[7] Col. 2 : 5 ; 1 Cor. 5 : 3.
[8] Phil. 1 : 22-24 ; Gal. 2 : 20, etc.

ne peut se rendre que par : être absent de corps[1]. Il en est de même dans tous les autres textes cités. Faut-il établir un rapport d'identité entre les deux mots ? Tel n'est pas l'avis de Lüdemann, Sabatier, Pfleiderer. Ces théologiens déclarent que σάρξ exprime l'idée de substance matérielle, σῶμα s'appliquant à la forme que reçoit cette matière. Lüdemann écrit : « Jamais σάρξ ne peut être mis à la place de σῶμα et on ne trouvera jamais ce fait chez Paul. Car la σάρξ ne peut exprimer ou même seulement accompagner le concept formel[2]... »

La pensée de Sabatier n'est pas différente : « On peut dire que la psychologie paulinienne distingue en l'homme ces quatre éléments : σῶμα, σάρξ ; νοῦς, πνεῦμα. Deux d'entre eux tombent sous la catégorie générale de la *substance,* σάρξ, πνεῦμα ; le premier est la substance du corps ; le second est la substance de l'être intérieur. Les deux autres tombent sous la catégorie générale de la *forme :* le σῶμα est la forme individuelle de la σάρξ ; le νοῦς est la forme individuelle du πνεῦμα[3].

Pareillement pour Oltramare : « σῶμα indique un certain organisme, une forme qu'a prise la chair, une réunion de parties, de membres formant un tout ; tandis que σάρξ désigne la substance, la matière dont est formé le corps[4] ».

Une thèse si absolue ne saurait souffrir d'exception ; c'est pourquoi on peut dire que le texte 1 Cor. 15 : 35-39 est suffisant pour infirmer cette conception. Quant, au v. 39, Paul affirme οὐ πᾶσα σάρξ ἡ αὐτὴ σάρξ, s'agit-il uniquement, s'agit-il même de la substance composant les différents corps ? Alors l'image ne

[1] Colos. 2 : 5.
[2] D'après Westphal. *Chair et Esprit,* p. 49.
[3] *L'apôtre Paul,* p. 312, note 1
[4] *Com. sur l'épît. aux Rom.* I, p. 122.

porte pas, l'assertion est fausse, car pour l'Israélite la chair des animaux est la même que celle de l'homme. Il suffit, au reste, de lire pour voir qu'il s'agit évidemment de la forme corporelle. D'autre part, lorsque au v. 35 l'apôtre suscite l'objection : « avec quel corps les morts ressusciteront-ils, ποιῳ δὲ σώματι », l'idée de substance est-elle absente ? Le rapport proposé ne peut être maintenu entre les deux termes.

Sont-ils donc synonymes ? Non. Très justement Westphal observe : « Au v. 35, σῶμα « corps » est pris dans le sens d'organisme substantiel, indépendamment de telle ou telle substance déterminée ; au contraire, au v. 39, σάρξ « corps » est pris dans le sens d'organisme en tant que déterminé par la substance terrestre animale. Conclusion : les mots σάρξ et σῶμα signifiant « corps » se trouvent non dans un rapport de forme à substance, mais dans celui d'idée générale à idée particulière. Σῶμα exprime l'idée générale de corps. Σάρξ exprime l'idée particulière d'organisme terrestre, humain ou animal »[1].

L'erreur des théologiens faisant de σάρξ le synonyme de σῶμα s'explique, me semble-t-il, par le fait qu'appliqués au corps humain les deux termes sont effectivement synonymes. C'est encore ce même terme σάρξ que l'apôtre emploie pour marquer la solidarité. Les Israélites sont les frères de Paul, c'est-à-dire : « ses parents selon la chair »[2] ; plus expressif, plus énergique, il les appelle même : « sa chair »[3]. L'origine des individus est également exprimée par σάρξ, d'où l'expression de « Israélites selon la chair »[4]. Abraham dont tous les Juifs se réclament, fut : « le premier père

[1] *Chair et Esprit*, p. 51.
[2] Rom. 9 : 3.
[3] Rom. 11 : 14.
[4] 1 Cor. 10 : 18,

selon la chair »[1], c'est pourquoi au sein de sa postérité se trouvent des enfants de la chair[2], qui ne sont pas enfants de la promesse. Si Christ est le Fils de Dieu venu du ciel, comme homme il est né de David selon la chair[3]. A ce sens peuvent se rattacher les textes comme Eph. 6 : 5 et Coloss. 3 : 22, où il est parlé de « maîtres selon la chair ». Enfin la locution hébraïque « toute chair, כל בשר », désignant tout homme, est usitée par Paul[4], qui lui conserve son acception courante.

Introduit dans le domaine moral, σάρξ comporte toujours un sens péjoratif. Il marque la faiblesse, l'impuissance des facultés naturelles. Ainsi la sagesse charnelle[5] qui n'est autre que la sagesse des hommes[6], ou du siècle[7], ou du monde[8], est insuffisante ; elle ne mérite pas le nom de sagesse si on la compare à celle de Dieu, à celle que l'Esprit révéle aux chrétiens[9]. De même la connaissance actuelle est incomplète, imparfaite[10], parce qu'elle est charnelle. L'individu erre parce que ses pensées selon la chair[11] l'ayant enorgueilli, l'égarent, aussi voit-on Paul préconiser le renouvellement de l'intelligence[12].

[1] Rom. 4 : 1. D'une manière générale les traducteurs rapportent κατὰ σάρκα à εὑρηκέναι. Ne pourrait-on pas cependant le rapporter à πατέρα? Père selon la chair est une expression paulinienne qu'on peut rapprocher de : parents selon la chair, Israël selon la chair, Christ né de David selon la chair, etc...

[2] Rom. 9 : 8.

[3] Rom. 1 : 3 ; cf. 9 : 5.

[4] Cf. Rom. 3 : 20 ; 1 Cor. 1 : 29 ; Gal. 2 : 16, etc.

[5] 1 Cor. 1 : 26 ; 2 Cor. 1 : 12.

[6] 1 Cor. 2 : 5, 13.

[7] 1 Cor. 2 : 6.

[8] 1 Cor. 3 : 19.

[9] 1 Cor. 2 : 7.

[10] 1 Cor. 13 : 12.

[11] Col. 2 : 18.

[12] Rom. 12 : 2.

Σάρξ s'applique encore et enfin à la manière d'être de l'individu séparé de Dieu. On peut dire qu'avant d'avoir reçu l'Esprit, l'homme est dans la chair, d'où les expressions : « vivre, marcher, être selon la chair », « désirer les choses de la chair » [1].

L'individu est charnel, s'en suit-il que la chair soit l'homme ? La question assez controversée a reçu les deux réponses dont elle est susceptible. Parmi les théologiens, les uns affirment cette identité, d'autres la rejetent ; que faut-il penser ?

Pour Oltramare[2] le terme σάρξ s'applique à « l'étoffe, la substance, base de la sensibilité », et ne désigne jamais « l'homme tout entier (corps et âme) au point de vue de sa faiblesse et de l'infirmité de sa nature ». D'après cet exégète partout où chair est opposé à esprit, il est impossible de lui donner un sens différent. Si on objectait Rom. 1 : 4 et si l'on voulait entendre par σάρξ la nature humaine et par πνεῦμα la nature divine, Oltramare ne s'y opposerait pas, mais « à la condition expresse qu'on n'ajoutât pas que la σάρξ en Christ désigne ce qu'il a de commun avec les autres hommes, et le πνεῦμα ce qui le distingue des autres hommes. En effet, Dieu étant un être spirituel, immatériel, la nature de Dieu ou la nature divine n'est autre chose que la nature spirituelle, immatérielle. L'homme est un être mixte, ayant corps et âme, c'est-à-dire chair et esprit. La nature, l'homme ou la nature humaine est donc en fait une nature mixte, charnelle et spirituelle, matérielle et immatérielle. Si maintenant nous envisageons la nature humaine et la nature divine en les opposant l'une à l'autre, ce ne sera pas une nature spirituelle opposée à une nature mixte, car

[1] Rom. 8 : 4, 5, 6, 7, 8, 13, etc...
[2] *Com.* sur l'épît. aux Rom. I, p. 122.

il n'y aurait pas là opposition ; mais l'existence de l'opposition fait disparaître la notion de spirituel renfermée dans la nature mixte et dès lors l'opposition entre nature divine et nature humaine revient à celle de nature spirituelle, immatérielle, opposée à nature charnelle, matérielle. Le langage vient en confirmation, car σάρξ opposé à πνεῦμα, c'est la chair opposée à l'esprit, le corps à l'âme, le charnel au spirituel. Ainsi ce n'est que dans le sens que nous venons d'indiquer que σάρξ opposé à πνεῦμα pourrait signifier la nature humaine opposée à la nature divine[1]. »

Malgré la longueur du développement, j'ai tenu à le reproduire afin qu'on puisse apprécier en toute connaissance de cause la valeur de cette argumentation. Je ne la critiquerai pas. Il y aurait trop à dire, tant sur la notion substantialiste de la chair que sur celle de l'esprit, trop à dire sur le dualisme statué, sur cette nature mixte de l'homme, sur une exégèse parfois très contestable... Une simple lecture suffit d'ailleurs à faire prompte et bonne justice du passage cité. En présence des diverses acceptions prêtées à σάρξ, Oltramare estime que ce terme « ne doit jamais perdre, et ne perd en effet jamais sa signification de chair, substance du corps de l'homme et des animaux ; c'est de là qu'on doit toujours partir pour obtenir sa véritable valeur dans chaque passage ». Se fondera-t-on sur l'expression « toute chair » pour conclure que σάρξ désigne l'homme corps et âme ? « Examinons, dit notre auteur, la genèse de cette locution. Πᾶσα σάρξ signifie proprement toute chair, c'est-à-dire tout être, toute créature qui a chair, savoir les hommes et les animaux[2], puis en restreignant σάρξ à toute chair par son

[1] *Op. cit.*, p. 126, note 2.
[2] Gen. 6 : 13, 17 ; 7 : 15, 21 ; 8 : 17 ; Ps. 135 : 25, etc...

excellence, il désigne les hommes[1]. Ainsi σάρξ conserve la signification propre de chair... il est impossible de déduire de là que σάρξ signifie l'homme (corps et âme) »[2].

On pourrait alléguer ici de nombreux textes où chair ne saurait désigner la substance matérielle du corps. Quand l'Eternel déclare par exemple : « toute chair viendra se prosterner devant ma face », « toute chair connaîtra que je suis Dieu », « Je répandrai mon Esprit sur toute chair... même sur vos serviteurs et sur vos servantes »[3], il me semble évident qu'il ne s'agit pas de l' « étoffe » constituant l'organisme mais de l'individu lui-même. Oltramare veut bien reconnaître que parfois « les Hébreux désignaient l'homme par σάρξ », mais s'ils le faisaient c'est « en le considérant comme réduit à ce seul élément ». Il est difficile d'accepter cette dernière assertion surtout en présence des textes allégués : « Mon Esprit, dit Jéhovah, ne restera pas toujours dans l'homme, car l'homme n'est que chair ». « Jéhovah se souvint que les hommes n'étaient que chair, *un souffle* qui s'en va et ne revient pas ». « L'Egypte c'est homme et non Dieu ; sa cavalerie c'est chair, non esprit ». « Je me confie en l'Eternel, je ne crains rien, que peut me faire la chair ? »[4] Quand après de telles citations on lit : « il est évident que σάρξ conserve encore ici son sens de chair et ne peut désigner purement et simplement l'homme (corps et âme) », on reste rêveur et l'on se demande : que faut-il entendre par évident ? Lorsqu'après avoir estimé « qu'on aurait pu désigner l'homme par σάρξ quand on aurait voulu le présenter comme un *être pécheur*,

1 Gen. 6 : 12 ; Joël 3 : 1 ; Luc 3 : 6 ; Jean 17 : 2 ; Actes 2 : 17, etc..

2 *Op. cit.*, p. 122, note 1,

3 Es. 66 : 23 ; 49 : 26 ; Joël 2 : 28.

4 Gen. 6 : 3 ; Ps. 78 : 39 ; Es. 31 : 3 ; Ps. 56 : 5.

immoral, adonné aux appétits brutaux, en le considérant comme réduit à l'élément charnel », notre auteur ajoute : « cependant nous ne connaissons aucun passage où il en soit ainsi... Voilà pourquoi σάρξ... ne peut désigner l'homme, surtout l'homme corps et âme », on est d'abord surpris, ensuite édifié sur les complaisances de l'exégèse, la puissance de l'*a priori*. Dans aucun texte σάρξ ne s'applique à l'être tout entier ! Paul écrit cependant aux Corinthiens qu'il a dû les considérer et les enseigner non comme des gens susceptibles de comprendre, « spirituels », mais comme des êtres inintelligents « charnels » ; et il ne peut le faire encore car ils n'ont pas changé ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε, aussi leur reproche-t-il d'être toujours charnels, de marcher comme l'homme[1].

Considérant les attributs prêtés à la chair un certain nombre de théologiens estiment, au contraire, que l'identification s'impose, que la σάρξ est l'individu. Evidemment on ne peut contester que toutes les facultés humaines lui sont conférées. L'intelligence d'abord. Les Colossiens doivent se tenir en garde, ne pas être séduits par ceux qui, enflés par « l'esprit de la chair » s'égarent[2]. Le dualisme qu'Oltramare signalait en l'individu se retrouve également dans la chair. Si cette dernière a un esprit elle a aussi un corps. La circoncision selon Christ ne réside-t-elle pas « dans le dépouillement du corps de la chair »[3]. La chair apparaît douée de pensée susceptible de méditer : « la pensée de la chair est mort, la pensée de la chair est inimitié contre Dieu »[4] ; la sensibilité ne lui est point étrangère, elle peut souffrir, voilà pourquoi Paul parachève

[1] 1 Cor. 3 : 1-3.
[2] Col. 2 : 18.
[3] Col. 2 : 11.
[4] Rom. 8 : 6-7.

en sa chair les souffrances du Christ[1]. Elle peut convoiter, désirer, et l'être vit dans les convoitises de la chair[2], mais ceux qui sont avec Christ ont crucifié la chair et ses convoitises[3]; ce désir contraire à l'esprit[4] n'est pas une aspiration passive, il stimule, pousse à l'action, d'où le conseil : « n'accomplissez pas les désirs de la chair »[5]. C'est qu'en effet l'appétit de la chair tend au mal ; les qualificatifs généralement employés le montrent. Cette convoitise de la chair est mauvaise : κακὴ[6], inintelligente, insensée : ἀνόητος[7], trompeuse : ἀπάτης[8] ; elle apparaît aux cœurs : καρδίαι[9], donc caractéristique de l'humanité sans Dieu, terrestre : κοσμικὴ[10]. La chair a des besoins, des exigences qu'elle fait prédominer et se réaliser. Quand les Ephésiens n'avaient pas encore été évangélisés, ils obéissaient à la chair, « accomplissant ses volontés »[11]. Désirs, volonté poussent à l'activité, il ne faut pas s'étonner qu'il nous soit parlé des œuvres de la chair[12]. Esprit, corps, pensée, volonté, activité, il semble bien que nous soyons en présence d'un individu, et, en un sens, Westphal peut écrire : « En vérité, que lui manque-t-il, à cet être qui sent, désire, pense, veut et agit, pour que M. Oltramare lui refuse le nom d'homme ? Pour nous, la conclusion s'impose ; et lorsque saint Paul, rappelant un

[1] Col. 1 : 24.
[2] Ephés. 2 : 3.
[3] Gal. 5 : 24.
[4] Gal. 5 : 17.
[5] Gal. 5 : 16.
[6] Col. 3 : 5.
[7] 1 Tim. 6 : 9.
[8] Eph. 4 : 22.
[9] Rom. 1 : 24.
[10] Tite 2 : 12.
[11] Ephés. 2 : 3.
[12] Gal. 5 : 19.

passé douloureux, confesse qu'en lui, c'est-à-dire dans sa chair, ne réside aucun bien, le mot chair fait le tour de la personnalité entière, corps et âme ; c'est l'homme, le rabbin, le propre juste, tout ce qui faisait Saul de Tarse, avant la lumière du chemin de Damas et « la grâce qui suffit[1] ».

J'ai dit en un sens. C'est qu'en effet les paroles rapportées peuvent laisser entendre que la chair est tout l'individu, que l'individu est tout chair, ce qui, à mon sens, n'est pas très exact.

Si les raisons alléguées en faveur de l'identification sont fortes, elles ne me paraissent pas décisives. Le fait que la chair pense, veut, agit, n'établit nullement que la chair soit tout l'homme. Est-ce que, à côté de cette volonté de la chair, il n'y en a pas une autre : celle de l'esprit ? Comment sans cela expliquer le conflit dont parle Paul ? Il accomplit le mal, mais voici il n'accomplit pas ce qu'il veut, bien au contraire, il fait ce qu'il hait. Ce n'est pas lui qui agit, mais le péché habitant en lui ; à côté de l'activité s'exerçant pour le mal, il pourrait donc s'en déployer une autre s'affirmant dans le bien. De même, l'homme intérieur prend plaisir à la loi de Dieu ; par son esprit (νοῦς), il est esclave de cette loi, et par la chair (σάρξ), esclave du péché. Peut-on dire que la chair est tout l'individu[2] ?

Dans le commentaire donné en citant Rom. 7 : 18 : « ... οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοι, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν », Westphal semble voir dans ἐν ἐμοί le synonyme de ἐν τῇ σαρκί μου. Il apparaît que ce texte s'oppose bien plutôt à l'identification du moi et de la chair. Si, en effet, pour Paul, ἐγὼ et σάρξ eussent été une seule et même chose, pourquoi cette répétition ? Le bien ne réside pas en moi,

[1] *Chair et Esprit*, p. 52, 53.
[2] Cf. Rom. 7 : 14, 17, 19, 22, 25.

déclare l'apôtre, mais il éprouve le besoin de s'expliquer: pas en moi, je veux dire dans cette partie prédominante de l'être, dans cette puissance qui me retient esclave du mal : dans ma chair.

Le développement général, l'enchaînement des idées favorisent cette manière de voir. L'homme reconnaît ne pas être l'auteur de ses actes, car il ne fait pas ce qu'il voudrait[1]; la conclusion qui s'impose naturellement est : ce n'est plus l'individu, le moi qui agit. Qui donc alors déploie cette activité ? Le péché qui habite en la créature[2]; et dans quelle partie? dans la chair[3].

Que σάρξ désigne seulement une partie de l'homme, c'est encore ce qu'établit nettement la déclaration : « J'ai la volonté de faire le bien ». Mais cette volonté du bien n'est pas compatible avec la chair, donc avec l'individu qui serait tout chair.

Il est vrai que dans le chapitre 7 des Romains, nous sommes en présence de l'apôtre Paul parlant du pharisien Saul de Tarse. On pourrait dès lors affirmer : Paul à « en moi » ajoute « c'est-à-dire en ma chair », pour bien établir qu'il s'agit de son moi antérieur, du moi non transformé par l'Esprit. Rappelant ce qui a été dit, j'observerai : la volonté, non la puissance, de faire le bien étant en l'être, en l'être charnel, d'où vient cette volonté ? Le conflit relevé par Paul est-il dû à la vie nouvelle créée en l'homme? Comment, en ce cas, l'apôtre peut-il déclarer que Dieu y met fin ? En outre, une telle assertion présuppose que le πνεῦμα est étranger à l'homme naturel. Cette supposition est-elle fondée? J'aurai l'occasion de l'examiner plus loin.

Sans donner à σάρξ le sens étroit et matérialiste que

[1] Rom. 7 : 15, 16.
[2] V. 17.
[3] V. 18.

lui prête Oltramare, je ne la considère pas davantage comme étant la nature humaine tout entière. La chair apparaît comme l'un des éléments constitutifs de cette nature, l'élément le plus considérable, celui dont la prééminence est telle que l'individu semble être absorbé... Cependant étranger au dualisme grec, Paul, s'il connaît l'opposition chair et esprit, ignore l'antinomie radicale : matière et intelligence; il ne conçoit pas d'individu pur esprit ni entièrement chair.

§ 4. — Le Péché

L'homme ne peut pratiquer la justice, parvenir à la félicité parce qu'il est pécheur. Qu'est pour Paul le péché ? Nulle part, l'apôtre n'en donne une définition nette; cependant il semble l'avoir toujours considéré comme une transgression, παράβασις, de la loi ou de la volonté de Dieu[1]. C'est un acte personnel : « Ai-je commis un péché » demande Paul aux Corinthiens[2] ? Ce caractère individuel ne l'empêche pas d'être universel. Sans se perdre en de vaines considérations, l'apôtre constate le fait et cherche aussitôt à le comprendre, à démêler la cause d'un tel état de choses. Pourquoi l'individu ne peut-il accomplir la loi, plaire à Dieu[3] ? Parce qu'il est charnel et comme tel vendu au

[1] Jean, qui, d'après l'école critique, a fortement subi l'influence paulinienne, donne cette définition en propres termes : ἡ αμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (I Jean 3 : 4.)

[2] 2 Cor. 11 : 7; cf. encore 1 Cor. 6 18; Gal. 5 : 21, etc.

[3] Cette impuissance à faire le bien n'est pas relevée par l'apôtre seul. Les déclarations de Rom. 7 : 14, 25, ne sont pas sans écho dans la littérature profane. Platon déjà représentait l'âme humaine comme un char attelé de deux chevaux,

péché. Ce n'est pas dans un seul texte, si explicite soit-il, que Paul fait connaître sa pensée à ce sujet. Partout et toujours, le péché est lié à la chair. Il en est le but, la manifestation[1]; le péché cessera de régner en l'individu quand celui-ci ne marchera plus selon la chair[2]. Quel rapport existe donc entre σάρξ et ἁμαρτία ?

Le lien apparaît si intime que des théologiens n'ont pas reculé devant l'identification pure et simple. Ainsi Oltramare, dans le passage précédemment cité auquel on peut ajouter cette déclaration : « La chair est en l'homme l'élément sensible, la partie sensuelle, celle en qui résident des appétits brutaux ; tandis que l'esprit est, au contraire, en lui, la partie relevée, supérieure aux sens ; celle qui met l'homme en relation avec Dieu, qui l'élève au-dessus de la brute ; le siège

l'un tirant en haut, l'autre en bas. « Le désir me conseille une chose, la raison une autre. » « Je vois le meilleur et je l'approuve, je suis le pire », écrit Ovide. « Je savais ce que je devais faire, mais, malheureux, je ne pouvais le faire », déclare Plaute. Epictète confesse à son tour : « Celui qui pèche ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas. » On a souvent rapproché la pensée de Paul et de Sénèque. Les analogies sont frappantes. Le terme chair, « *caro*, » présente le même sens mystique. « L'esprit soutient une lutte pénible contre la chair. » (*Epit. ad Lucil.* Cf. Gal.5 : 17.) « L'amour pour Dieu exclut toute crainte. » (*Ep. Lucil.* Cf. Rom. 8 : 15.) Sénèque parle encore de notre filiation divine, du bienfait de la mort, des révélations futures, de la force qui nous pousse vers un point tandis que nous tendons vers un autre. « Qu'est-ce qui, lorsque nous tendons d'un côté, nous traîne vers un autre ? » Sénèque n'est pourtant pas un disciple de Paul; sa fin stoïcienne et même païenne le montre nettement, donne un démenti à toutes les conclusions qu'on pourrait tirer des raisonnements prétendus chrétiens. Ces jugements, ces expressions proviennent sans doute des idées mystiques répandues à cette époque par les gnostiques de l'Orient et de l'Egypte.

[1] Rom. 1 : 24; Gal. 5 : 19, etc.

[2] Rom. 6 : 12, etc.

des désirs relevés, nobles ; ce qui le porte vers tout ce qui est comme lui de nature spirituelle. Il résulte... qu'on aurait pu désigner l'homme par σάρξ quand on aurait voulu le présenter comme un être pécheur, immoral, adonné aux appétits brutaux, en le considérant comme réduit à l'élément charnel » [1].

Pfleiderer dit également : « L'homme charnel ce n'est point seulement l'homme considéré dans sa nature sensuelle ou orientée vers la sensualité, mais l'homme tout entier, en tant que déterminé dans l'ensemble de ses volitions et de ses pensées par ce principe opposé à Dieu et à l'Esprit qui habite dans sa chair, c'est-à-dire en tant qu'il est, selon Rom. 7 : 14 « vendu au péché » et assujetti à sa domination tyrannique. L'homme est tel par sa nature, parce qu'il est charnel, c'est-à-dire parce qu'il a un corps formé d'une substance terrestre à laquelle est inhérente l'inclination au péché. C'est ainsi que dans la nature charnelle et physique de l'homme (σάρκινον εἶναι), dans la partie matérielle de son être et dans ce qui constitue la base de son humanité, se trouve le fondement substantiel de sa nature charnelle (σαρκικὸν εἶναι) ou de son penchant au péché..... Nulle part l'idée de chair matérielle n'est complètement absente. Elle forme au contraire partout la base sur laquelle est édifié le sens moral du mot, parce que le penchant au mal et la puissance du péché sont, d'après Paul, comme d'après la théologie juive, liées à la constitution matérielle et terrestre du corps » [2].

La thèse paraît tout d'abord fondée, elle semble ne pas être dépourvue de base scripturaire. Le corps est chair et mortel [3] ; ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu [4] ; la pensée de la chair c'est la

[1] *Com. sur l'épît. aux Rom.* I, p. 124.
[2] *Pauli.* p. 68 et 69.
[3] Rom. 8 : 11.
[4] Rom. 8 : 8.

mort[1]. Or Paul a déjà déclaré : le salaire du péché c'est la mort[2]. Malgré tout c'est aller un peu vite, et à mon sens errer, que de conclure : donc la chair c'est le péché.

Une telle assertion, la chose a été dite, présuppose chez l'apôtre un dualisme substantialiste qui lui fut étranger ; elle fait de Paul un platonicien alors qu'il resta toujours un Juif fidèle à l'antique hébraïsme. Il y a dans ce seul fait, une première raison pour mettre en doute l'affirmation émise, les considérations suivantes m'amènent à la rejeter :

Nulle part Paul ne dit expressément que le péché c'est la chair, par contre il affirme que le péché habite dans la chair[3].

N'identifiant pas σάρξ et ἁμαρτία l'apôtre n'établit pas davantage entre eux un rapport de causalité, il affirme simplement leur coexistence. Il observe que sa raison νοῦς, voit le bien, l'approuve, le désire mais que d'autre part la σάρξ s'oppose à ce désir, en empêche la réalisation. Or dans cette chair règne une loi qui pousse au mal. C'est la loi des membres, la loi du péché ; en peut-on déduire que la chair est le péché ?

S'il en était ainsi le chrétien serait délivré seulement lorsque son corps reposerait dans le sépulcre, lorsque la mort aurait accompli son œuvre dissolvante. Or d'après Paul nous sommes affranchis dès à présent, dès ici-bas. « Mais maintenant, νυνὶ δὲ, affranchis du péché, vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle »[4].

Si le corps était péché, pourrait-il être « le temple du Saint-Esprit ? »[5] Offrir un corps mauvais en soi

[1] Rom. 8 : 6.
[2] Rom. 6 : 23.
[3] Rom. 7 : 17-20.
[4] Rom. 6 : 22 ; Cf. Rom. 6 : 18 ; 8 : 2, etc.
[5] 1 Cor. 6 : 20.

serait-ce un service raisonnable ? un sacrifice saint et agréable à Dieu ? [1]

L'explication donnée sur l'origine première du péché est également opposée à la thèse que je repousse. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde » [2]. Le péché n'est donc pas depuis la création du monde puisque « il entre » dans ce monde ; il y a un moment précis où il fait son apparition dans l'ordre de choses déjà établi. L'homme n'existait-il pas avant ? La chair antérieure au péché ne fut donc pas toujours une chair de péché.

Arguera-t-on : ce n'était qu'une forme attendant que son principe actif : le péché vint l'animer ? Sans avoir certes prévu l'objection, Paul l'a cependant réfutée. Aux v. 14 et 15 de Romains 5, il nous dit comment et pourquoi le péché est entré dans le monde. Ce n'est point à cause de la chair mais bien par une libre détermination de l'individu qu'il a fait son apparition, c'est une παράβασις, une παράπτωμα, qui a provoqué l'avènement du péché.

Les idées eschatologiques de l'apôtre sapent à leur tour la doctrine contestée. Considérant l'état futur et final des choses, Paul parle de la rédemption du corps (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν) et y voit la réalisation complète du salut [3]. En serait-il de même si la chair était vraiment le principe du péché ? La rédemption pleine et entière ne résiderait-elle pas, d'après la thèse dualiste, dans l'abolition du péché, c'est-à-dire de la chair, du corps ?

Toutefois il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire, séparer le péché et la chair au point que

[1] 1 Cor. 12 : 1.
[2] Rom. 5 : 12.
[3] Rom. 8 : 23.

leur intime liaison devienne incompréhensible. Si l'on dépouille la pensée de Sabatier de cette notion substantialiste, idée et conception fausses à mon sens, ce théologien paraît avoir raison quand il écrit : « Déterminée déjà par le péché, la chair à son tour détermine l'esprit, la volonté, la nature entière de l'homme dans le sens du péché. On se condamne à ne rien comprendre de la doctrine de Paul, si l'on veut voir l'origine du péché dans les déterminations subjectives de la volonté individuelle. Le péché préexiste actuellement en nous à la volonté. Il a son siège dans notre organisme matériel, et, comme cet organisme est la première chose qui se développe en nous, le péché grandit avec lui et nous possède avant même que nous nous connaissions nous-mêmes. Comment notre chair est-elle devenue une chair de péché ? Paul ne l'explique jamais ; il se borne à constater le fait. Or le fait est qu'il y a lutte en l'homme, entre son organisme et son être spirituel, que l'esprit dans cette lutte, a été vaincu et s'est abimé dans la chair. L'esprit devait glorifier, spiritualiser le corps ; c'est le corps qui a humilié, matérialisé l'esprit. L'homme est devenu charnel. Là est le triomphe du péché. Il s'est emparé de la chair jusqu'à s'incarner en elle. C'est par elle qu'il règne aujourd'hui et tient tous les hommes esclaves[1]. La pensée de Paul arrive ainsi à statuer dans la nature humaine un dualisme radical entre la chair et l'esprit, mais ce n'est plus le dualisme métaphysique... le dualisme qu'établit l'apôtre reste toujours essentiellement éthique... » [2].

Neutre au début, la chair est devenue ensuite l'organe du péché, son siège et son agent, voilà

[1] Rom 4, 19.
[2] *L'apôtre Paul*, p. 311.

pourquoi on peut parler de l'esclavage de la chair ou du péché, voilà pourquoi le péché est intimement lié à la chair. Ce n'est pas dire qu'il la constitue, qu'il en soit le principe, mais il en a fait son lieu, il s'est incorporé à elle, il y a eu une prise de possession. Primitivement la chair n'était point mauvaise, ne présentait pas de tendance au mal ; le caractère vraiment et purement éthique du conflit apparaît avec netteté si, comme je l'ai demandé, comme je le fais pour mon propre compte, on supprime des lignes rapportées plus haut, les notions introduites par une métaphysique plus que contestable. En le faisant on échappe aux objections inévitables et fondées qui portent contre la conception substantialiste, mais n'ont aucune prise sur la thèse contraire ; de ce point de vue on peut aisément répondre et même critiquer les critiques. Ainsi après avoir rejeté l'assertion de Pfleiderer et de Sabatier : la chair est neutre, mais du jour où le péché s'est emparé d'elle la σάρξ est devenue la chose du péché, Westphal écrit : « Qu'est-ce que le péché pour saint Paul ? οὗ δὲ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδέ παράβασις[1]. Voilà la réponse de l'Apôtre. « Νόμος la loi », c'est-à-dire la condition même de la morale. Παράβασις, l'opposition volontaire à cette loi morale, la transgression, le péché. Νόμος, voilà la volonté de Dieu. Παράβασις, voilà la volonté de l'homme posée en face de celle de Dieu. Dès lors, peut-on prétendre que la παράβασις a pour siège notre organisme matériel ? Est-ce le corps qui s'affirme ? A-t-il une volonté pour résister à la volonté divine ? Non, la source d'un acte libre, volontaire, ne peut être placée ailleurs que dans la volonté, dans le moi conscient de ses désirs, de la volonté divine et de sa propre volonté. Le péché est la négation de la

[1] Rom. 4 : 15.

justice. Il faut qu'il vienne de là où se trouve cette notion de justice, indispensable à la consommation du péché ; donc pas plus que la notion de justice, le péché qui est son contraire, ne réside dans la matière, dans l'organisme, mais bien dans la volonté de l'être pensant, libre et moral »[1].

Dans ces lignes fort justes à tant d'égards se glisse pourtant une confusion. Westphal ne parle que d'une forme du péché : celui dont on est conscient, responsable, celui qui constitue une παράβασις intentionnelle, qui est le fait de l'être pensant, libre et moral : le péché-coulpe. Alors il est permis d'affirmer que le péché n'est pas le fait de la chair, n'a pas sa source en elle. Toutefois est-ce la seule forme que revête le péché, non seulement pour nous, mais pour Paul lui-même ? N'y a-t-il pas un péché dû à l'organisme ? On m'accordera certainement qu'en bien des occasions les tendances charnelles s'affirment. Tout péché est une παράβασις, soit ; mais est-il une transgression volontaire ? Si oui, pourquoi parler de l'esclavage du péché ? un esclave n'est pas libre, pourquoi cette confession : je fais le mal que je ne veux pas ? Il y a et il y avait aux yeux de Paul (ce fait d'expérience n'a pu lui échapper), un péché non volontaire, lié à notre nature et qui en est la manifestation : c'est le péché-penchant ou maladie. Il est héréditaire et l'individu n'en saurait être responsable parce que la transgression n'est pas voulue. Sans être substantialiste, j'estime cependant que notre organisme peut parfaitement se déterminer, s'affirmer, provoquer des actes ; s'il n'a pas de volonté proprement dite, réfléchie, il a des instincts, fruits de l'hérédité, contre lesquels la volonté rationnelle est impuissante. Paul le reconnaît, le proclame : « je fais

[1] *Chair et Esprit*, p. 58-59.

ce que je hais... qui me délivrera de ce corps de mort ».

Personnellement j'avoue être peu touché par l'objection faite si souvent et qu'on ne manquera pas de formuler une fois de plus : si la chair, à un degré quelconque, est cause de péché, Christ qui fut manifesté en chair, qui est issu de David selon la chair, a donc revêtu une chair de péché. « Le Christ n'ayant pas connu le péché[1] » est un Christ pécheur. C'est aller un peu vite et commettre une généralisation hâtive. Je tiens Christ comme absolument saint quoiqu'il ait revêtu une chair semblable à la nôtre. Distinguons en effet le péché-coulpe du péché-maladie. Le premier parce que volontaire est incompatible avec la sainteté, le deuxième ne lui est pas contraire; pour si paradoxale que la chose paraisse, je dirai : il rend possible la sainteté morale chez la créature, il en est une des conditions. Où serait en effet le mérite de Christ si revêtu d'une nature parfaitement pure et sainte, sans tendance au mal, donc n'offrant aucune prise au péché, il avait résisté aux tentations ? En quoi et comment serait-il notre modèle? Comment aurait-il été semblable à nous en toutes choses ? Une sainteté reçue éloignerait Christ de moi, une sainteté conquise l'en rapproche. C'est parce qu'il a triomphé de ce penchant de la chair, parce qu'il a vaincu cette loi des membres, qu'il a détruit le péché. C'est parce que chez lui la volonté et la puissance furent toujours à la hauteur de la connaissance, parce qu'il a refoulé les tendances inhérentes à notre nature, que Christ est notre Maître. C'est parce qu'il fut vraiment notre frère que son exemple peut nous instruire. Du reste les données bibliques, si l'on n'en fait pas de simples mythes, confirment cette thèse. Par elle seule s'expli-

[1] 1 Tim, 3 : 16; Rom. 1 : 3; 2 Cor. 5 : 21.

que non seulement la possibilité mais la réalité des tentations, des hésitations, des luttes qui marquèrent cette vie extraordinaire. Si Jésus est saint par essence, et cela dès la crèche, on ne comprend plus la scène du désert[1], ni celles qui durent suivre[2], car, vaincu, « le tentateur se retira jusqu'à un moment favorable[3] ». Serait-il revenu à la charge, aurait-il même attaqué le Christ si celui-ci n'eut été susceptible de céder ? N'est-ce pas dans la conscience du conflit, de la lutte qu'il faut soutenir, que le Sauveur puise ses fréquents appels à la vigilance, engage les hommes à veiller et à prier[4] ? Dire que Christ a revêtu une chair semblable, non identique à la nôtre (Pfleiderer), c'est d'abord se mettre en contradiction avec l'enseignement paulinien, d'après lequel le Rédempteur fut homme, vrai homme[5] ; c'est ensuite et surtout faire du Sauveur un être semblable aux antiques divinités mythologiques, un simple habitant de l'Olympe qui, à l'instar de Jupiter ou d'Apollon, vient parcourir la terre en revêtant une forme humaine qui est un simple masque ; c'est encore et enfin nous ôter le Modèle, le Maître, le Libérateur ; c'est faire resplendir l'idéal à nos yeux et nous écraser par la constatation du réel. En la personne du Christ la sainteté rayonne sans doute... mais Christ ne fut pas comme nous, il ne connut pas notre faiblesse, nos besoins, nos tentations... ce qu'il fit nous ne pouvons l'accomplir. Il ne s'abaisse pas jusqu'à nous et il est trop haut pour que nous puissions nous élever jusqu'à lui ; il ne vient pas à nous et

[1] Matth. 4 : 1 ; Luc 4 : 1 ; Marc 1 : 12.
[2] Hébr. 4 : 15.
[3] Luc 4 : 13.
[4] Matth. 26 : 41 ; 24 : 42-43 ; Marc 13 : 33-35 ; Luc 12 : 39, etc.
[5] 1 Tim. 2 : 5.

il est trop éloigné pour que nous puissions le suivre ; c'est un éclair qui après avoir illuminé un instant nos ténèbres, les fait paraître ensuite plus sombres.

Dieu, déclare Paul[1], a fait Jésus péché. Remarquons bien qu'il est dit péché : ἁμαρτία, et non pécheur : ἁμαρτολος. Quoiqu'en pense Sabatier j'estime que l'acte visé est celui de l'incarnation. Christ revêtant une nature charnelle en a accepté les tendances au mal, mais il n'a point connu le péché (je rappelle que ἁμαρτία = παράβασις) ; il a pu dire : « le prince de ce monde vient mais il n'a rien moi »[2] parce qu'il avait refoulé les instincts, annihilé les penchants de la chair. Or le péché est précisément la réalisation de ces tendances, le fait d'y céder librement ; c'est la détermination de la volonté individuelle qui, éclairée, consciente, se prononce contre Dieu. Voilà pourquoi Jésus fut vraiment saint, sans péché, mais non sans tendance naturelle et initiale au mal, Dieu « l'ayant fait péché ».

Je ne m'arrêterai pas au texte étudié plus haut : « Dieu ayant envoyé son fils dans une similitude de chair de péché »[3]. Holsten[4] a émis une thèse qui, faussée par la notion réaliste de subtance matérielle, est juste quand on la dépouille de ce concept. Christ a revêtu notre chair, notre chair de péché, mais il l'a redressée et déterminée au bien en sorte que sa σάρξ assservie à l'esprit ne fut plus une σάρξ ἁμαρτίας. Lorsque dans sa critique ingénieuse Wendt propose de traduire : « Dieu envoya son Fils dans la ressemblance de la créature pécheresse », il ne résoud pas la difficulté, l'objection subsiste : ὁμοιώμα implique-t-il une restriction? Que l'on rende σαρκὸς par chair ou créature péche-

[1] 2 Cor. 5 : 21.
[2] Jean 14 : 30.
[3] Rom. 8 : 3.
[4] Cité par Westphal : *Chair et Esprit,* p. 55.

resse, y a-t-il simple ressemblance ou participation de nature ? Le dilemme est inéluctable : ou docétisme ou σάρξ réelle.

En résumé, Paul statue dans l'homme un antagonisme réel, cependant on ne doit pas d'expressions comme « corps de la chair », « corps du péché[1] », « membres du péché[2] », déduire que le péché est rattaché à la nature même de la chair, à la matière (Holsten, Oltramare, Pfleiderer, Sabatier). L'apôtre ignora et ne voulut certes pas reproduire le dualisme grec, il ne voit pas dans σάρξ et πνεῦμα deux substances d'origine différente, il ne conçoit pas l'opposition radicale de la matière et de l'esprit. Exposant une expérience, un fait psychologique, il ne se préoccupe nullement de philosopher. Dans son enseignement il n'y a pas de thèses métaphysiques ; on peut à la vérité les y trouver, mais pour cela il faut tout d'abord les y mettre. L'étroite liaison de la chair et de l'esprit provient non d'une nécessité abstraite, logique, mais bien d'une union empirique; cette union accidentelle à l'origine est devenue, par suite de l'hérédité et de la répétition d'actes mauvais, permanente, intime, indissoluble. La conséquence de cet état de choses est pour l'homme la félicité perdue, la malédiction encourue[3]. La colère divine menace le coupable, si elle l'atteint, le frappe, c'est la mort. Mais la nouvelle naissance va permettre d'échapper à cette fin lamentable, de plaire à Dieu, de briser le joug de la chair, de marcher selon l'Esprit[4].

[1] Col. 2 : 11.
[2] Col. 2 : 11 ; Rom. 6 : 6 ; 13 : 19, etc.
[3] Gal. 3 : 10.
[4] Rom. 8 : 9 ; 8 : 12 ; Gal. 5 : 16.

DEUXIÈME SECTION

L'Œuvre de l'Esprit

CHAPITRE IX

L'Esprit, possession, communication

« Vous n'êtes point sous la loi mais sous la grâce », « vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'esprit »[1], telle est la proclamation que l'apôtre adresse aux croyants juifs ou gentils. Pourquoi ce changement ? comment cette transformation s'accomplit-elle ? comment Paul a-t-il conçu l'œuvre et la nature de ce facteur puissant : l'Esprit ?

Je dis d'abord l'œuvre. Sans doute on pourrait estimer plus logique d'envisager d'abord l'Esprit en soi, pour étudier ensuite les manifestations, l'activité de cet agent. Toutefois je pense que la marche inverse peut et doit même être suivie. Que l'on y réfléchisse, et l'on verra qu'une pareille méthode

[1] Rom. 6 : 14 ; 8 : 9.

concorde pleinement avec celle adoptée par Paul. L'apôtre se place exclusivement au point de vue expérimental; avant de spéculer, si même il spécule, il constate les faits, il ne déduit pas, il induit, et des effets remonte à la cause. Certes, je ne veux pas le contester, son attention peut avoir été sollicitée par les problèmes philosophiques qui s'agitaient alors et se débattent encore aujourd'hui, cependant elle ne s'y est pas arrêtée, encore moins s'y est-elle complue. A la rigueur et avec beaucoup de bonne volonté on peut sans doute relever quelques indications permettant des inférences, mais il n'y a pas, du moins je n'ai pas trouvé dans les écrits pauliniens, toutes les thèses que les diverses écoles en tirent. A la vérité l'apôtre systématise, fixe un enseignement épars et flottant au gré des traditions, et en ce sens il est théologien, mais il n'est pas métaphysicien, car les questions d'essence, de relativité et d'autres analogues lui sont parfaitement indifférentes. S'en préoccuper serait grossir le nombre de ces gens qui ont « la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots »[1]. Paul a mieux à faire. Ses expériences, sa vocation le poussent à révéler aux hommes ignorants le rôle, les effets, le but de l'Esprit. Et nul n'était mieux qualifié pour un tel enseignement, nul ne pouvait mieux comprendre et apprécier les phénomènes dûs à ce principe actif et agissant. Comme l'a dit Gunkel[2], « Paul est pneumatique au plus haut degré ». Déjà nous l'avons vu, sa conversion est, à ses yeux, un effet de l'Esprit. Il est devenu chrétien non par persuasion, non par suite d'une réflexion ou d'une recherche rationnelle, mais parce qu'il a expérimenté la puissance

[1] 1 Tim. 6 : 4.
[2] *Die Wirkungen des heiligen Geistes*... p. 63.

divine. Il s'est senti saisi par l'Esprit de Christ et il reste possédé par le Seigneur. Durant toute sa vie il agira comme n'étant plus à lui-même, d'ailleurs il avoue être conduit, déterminé par une force interne, il s'estime la chose de l'Esprit « qui habite en lui ». L'Esprit habite en lui, c'est pourquoi l'apôtre possède et semble réunir en sa personne tous les dons spirituels. Révélation, connaissance, prophétie, enseignement lui sont abondamment répartis[1] ; le don des langues, si prisé par les Corinthiens, est son partage : « je parle en langues plus que vous tous »[2] ; favorisé par des visions extatiques il lui est donné d'entendre « des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer » ; il a la puissance d'accomplir « des signes, des prodiges, des miracles »[3]. Non seulement le Seigneur lui parle[4], mais il parle encore par lui[5], aussi sa prédication ne repose-t-elle pas « sur les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance »[6]. Pour résumer et terminer par une parole de l'apôtre, je rappellerai sa déclaration aux Romains : « Je n'oserais mentionner aucune chose que le Christ n'ait pas accomplie par moi pour (amener) les païens à l'obéissance par la parole et par les actes, par la puissance des miracles et des prodiges, par la puissance du saint Esprit. De sorte que depuis Jérusalem et les pays d'alentour jusqu'en Illyrie, j'ai largement répandu l'Evangile de Christ »[7].

[1] 1 Cor. 14 : 6.
[2] 1 Cor. 14 : 18.
[3] 2 Cor. 12 : 2, 4, 12.
[4] 2 Cor. 12 : 9.
[5] 2 Cor. 13 : 3.
[6] 1 Cor. 2 : 4.
[7] Rom. 15 : 18, 19.

Cette puissance qui agit avec tant de force, qui est capable de faire du persécuteur, le défenseur des chrétiens, de l'adversaire implacable et acharné, le serviteur, l'esclave du crucifié, cette source de dons si multiples et si précieux, ne peut être assurément une puissance ordinaire. Fidèle à l'antique hébraïsme, Paul conçoit l'Esprit comme une puissance surnaturelle par laquelle Dieu agit dans le monde et dans l'individu. Cette puissance extraordinaire ne demeure pas extérieure à l'homme; sans doute elle n'est pas, elle ne vient pas de la créature mais, et en ceci l'apôtre se sépare des conceptions hébraïque et juive pour se rattacher à la croyance des premiers chrétiens, une fois reçue cette puissance reste en l'homme. D'abord étrangère comme l'établit la locution si souvent employée: recevoir l'Esprit λαβεῖν τὸ πνεῦμα [1], ou encore: donner l'Esprit διδόναι τὸ πνεῦμα [2], elle devient partie constitutive, intégrante de l'être [3]. L'expérience du chrétien manifeste l'Esprit comme une force intérieure qui habite en lui: « Vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'esprit si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous » [4]. Il est facile de voir que nous avons ici la contre partie de l'affirmation relevée précédemment: « le péché habitant en moi » [5]. A la place du péché, l'Esprit devient la puissance active et agissante de la vie [6]. Autrefois σαρκικός le croyant devient, est à l'heure présente, πνευματικός [7]. Non pas que le conflit entre la chair et l'Esprit ait cessé, l'apôtre connaît trop bien l'état et

1 Cf. Gal. 3 : 14; 4 : 5; Rom. 8 : 15; 1 Cor. 2 : 12.
2 2 Tim. 1 : 7; Rom. 5 : 5.
3 2 Tim. 1 : 7; Rom. 8 : 9, 15; Rom. 5 : 5; Gal. 3 : 2; 4 : 6, etc.
4 Rom. 8 : 9; Cf. Rom. 8 : 11; 2 Tim. 1 : 14.
5 Rom. 7 : 20; Cf. 7 : 14.
6 Rom. 8 : 14; Cf. Gal. 5 : 18.
7 Gal. 6 : 1.

le cœur de l'homme pour avancer une telle assertion, la lutte entre les deux principes continue. Même après la conversion, même après le baptême, « la chair désire contre l'esprit et l'esprit contre la chair... » de sorte que le chrétien ne fait pas toujours ce qu'il voudrait[1], mais l'Esprit prête au fidèle son aide, il lui communique la force de résister et de vaincre[2].

Qu'on veuille bien le remarquer, il s'agit clairement pour l'apôtre d'une possession actuelle et permanente.

On objectera peut-être à une pareille assertion le texte Rom. 8 : 23 où Paul déclare que les chrétiens ont les prémices de l'Esprit ἀπαρχή τοῦ πνεύματος. Le terme ἀπαρχή désigne-t-il un don initial, gage d'une effusion plus abondante que réserve l'avenir ? Calvin[3] rendant le mot ἀπαρχή par « commencements » estime que « ceci est dit... de tous les fidèles en général, qui en ce monde estans seulement arrousez de quelques petites gouttes de l'Esprit, ou bien le plus qu'ils sachent avancer, ayans quelque certaine mesure d'iceluy, sont encore bien loin de l'accomplissement... Car pource que nous n'avons pas encore receu la plénitude ; ce n'est pas merveille si nous sommes agitez d'inquiétude ». Mais, comme l'observe Godet, « l'apôtre n'oppose pas ici un état spirituel imparfait à un état spirituel plus parfait ». Ce qu'attendent les chrétiens c'est la gloire, δόξα, non une effusion plus abondante de l'Esprit ; si donc « prémices » devait être pris dans le sens de « commencements », Paul eût dû affirmer que les croyants attendent la plénitude de l'Esprit, or il ne dit rien de tel. Bengel, Reuss, Godet pensent qu'il s'agit de l'Esprit en tant que prémices de biens futurs.

[1] Cf. Gal. 5 : 16, 17 ; Rom. 8 : 12, suiv.
[2] Phil. 1 : 19.
[3] *Com^re aux Rom. au texte 8 : 23.*

« Nous-mêmes qui par la possession de l'Esprit sommes déjà entrés intérieurement dans le monde nouveau, nous soupirons cependant encore parce qu'il y a une partie de notre être, l'homme extérieur, qui ne jouit pas encore de ce privilège »[1]. On peut donc penser que dès à présent le chrétien possède le don complet de l'Esprit, c'est même à cause de cela qu'il a la certitude d'être un jour membre du Royaume de Dieu. Les croyants soupirent ou gémissent en attendant quoi ? une pleine mesure de l'Esprit ? Non, mais « la rédemption (ἀπολύτρωσιν) du corps, de la mort et de la corruption[2] »

De même Ephés. 1 : 14[3] parle d'un héritage attendu dont l'Esprit est le garant, les arrhes (ἀρραβών). La gloire du fidèle est dès à présent certaine, non pas parce que l'Esprit lui sera donné avec abondance, mais parce qu'il possède déjà cet Esprit, bien précieux, caché et agissant dans les cœurs. Cette action actuelle et continue met en harmonie l'état secret de l'homme intérieur et l'état des élus qui sera révélé à la parousie, elle établit entre le présent invisible et l'avenir glorieux une solution de continuité.

A cette manière de voir peuvent encore se rattacher des textes comme 2 Cor. 1 : 22 ; Ephés. 1 : 13 ; 4 : 30 où le don actuel de l'Esprit est envisagé comme le sceau, σφραγίς, par lequel Dieu marque les siens. Le : « δοὺς αρραβὼν πνεύματος » sert d'explication à : « σφραγισάμενος »[4], il montre en quoi consiste le sceau divin.

Cette possession est-elle individuelle, personnelle, ou est-elle le fait de la communauté ? Quelques exégètes ont soutenu cette dernière hypothèse : ἐν ὑμῖν

[1] Godet. *Com^re sur l'épît. aux Rom.*, II p. 198.
[2] Rom. 7 : 24 ; 8 : 21.
[3] Cf. 2 Cor. 5 : 5 et 1 : 22.
[4] 2 Cor. 1 : 22

souvent répété s'appliquerait à la collectivité. Sans doute, isolées de leur contexte, les paroles discutées peuvent fort bien revêtir le sens qu'on leur prête ; le pluriel « vous » ou « nous » peut désigner si l'on veut la communauté ; *a priori* rien ne s'y oppose, toutefois le possible devient l'impossible quand on replace le texte dans son cadre, quand on considère la pensée générale de l'apôtre. « Vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous », et Paul ajoute : « mais si quelqu'un n'a pas, οὐκ ἔχει, l'Esprit de Christ il ne lui appartient pas », donc il n'est pas membre de son corps, membre de la communauté, la possession est individuelle. C'est ce qu'établissent par ailleurs des déclarations fort nettes... « celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous, (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν)[1]. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu »[2]...

L'Esprit habite dans le cœur et nul n'en sera étonné car le cœur est ce qu'il y a de meilleur en l'homme ; il est : « le siège même de la personnalité et de la liberté : c'est au cœur qu'il appartient de coordonner ensemble ces deux vies dont l'âme humaine est appelée à vivre, de telle sorte que la perfection morale et religieuse reste toujours notre but suprême »[3]... Fermé aux hommes il est ouvert à Dieu qui le sonde, le connaît[4] et parce qu'il est la source de la vie, le foyer des

[1] Rom. 8 : 9 et 11.
[2] 1 Cor. 6 : 19 ; Cf. 3 : 16, etc.
[3] D. H. Meyer. « *Le Christianisme du Christ*, p. 132. Voir à propos du cœur siège de la personnalité et de la liberté, le chapitre 4 de la deuxième partie de ce même ouvrage.
[4] Rom. 8 : 27.

motifs, l'inspirateur des pensées, c'est à lui que l'Eternel regarde ; les hommes jugent par l'extérieur, d'après ce qui paraît, Dieu juge d'après le cœur, d'après ce qui est[1]. Aussi est-ce au cœur que Dieu s'adresse, qu'il offre le salut [2]. Mais avant que la délivrance soit reçue, avant que ce don précieux soit accepté il faut que le cœur constate sa misère, sente la nécessité d'une transformation, désire la grâce divine. Or par suite du péché, d'un faux enseignement, de la loi mal comprise, le cœur est endurci, enténébré, il est comme enveloppé d'un voile qui l'empêche de voir et de comprendre, l'Esprit ôtant ce voile, permettra la réalisation du salut[3].

Pour que l'œuvre s'accomplisse, pour que l'Esprit vienne habiter en l'individu, une condition est requise : la foi[4]. On croit avec le cœur[5] et l'Esprit reçu par la foi, est assimilé par elle à l'individu. Cette réception et assimilation présupposent que Dieu donne au cœur l'Esprit. Une telle inférence est confirmée par les déclarations de l'apôtre disant : « Dieu nous a marqués d'un sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit »[6]. « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils »[7]....

La condition nécessaire à l'effusion de l'Esprit est, ai-je dit : la foi. J'aurai dans la suite à revenir sur la foi que Paul présente comme un des fruits de l'Esprit. Sans vouloir donc anticiper sur les développements ultérieurs, il est une question qui se pose et qui de-

[1] Rom. 2 : 28-29 ; 1 Thes. 2 : 4, etc.
[2] Rom. 1 : 21 ; 2:5 ; 6 : 17 ; 9 : 10 ; 10 : 8, etc. Cf. Matth. 13 : 19; Luc 8 : 15 ; Actes 16 : 14.
[3] 2 Cor. 3 : 16-17 ; Ephés. 1 : 17-20.
[4] Gal. 3 : 14.
[5] Rom. 10 : 10.
[6] 2 Cor. 1 : 22.
[7] Gal. 4 : 6, etc...

mande à être tranchée ici même : la communion du croyant avec le Ressuscité vient-elle de la foi ou du don de l'Esprit? Gloël[1] agite le problème et observe que, par l'Esprit, Jésus offre d'habiter en l'homme, de vivre avec lui et que, par la foi, l'individu appelé par l'évangile ouvre son cœur au Seigneur et renonce à son moi pour vivre de la vie du Maître. La foi apparaît, elle est effectivement une simple disposition de la créature, elle est une simple forme; seule, indépendamment de son contenu, elle est impuissante à fonder une communion intime avec le Christ, elle la rend possible, elle la permet, voilà tout. Ce n'est pas par un processus purement psychologique que le croire, « πιστεύειν », devient pour Paul le vivre en Christ « ζῆν ἐν Χριστῷ ». En présence du salut, la foi est seulement réceptive ; si d'autre part l'appropriation du salut se fait par la foi, il n'en reste pas moins que l'union intime du croyant et du Seigneur est l'œuvre même de l'Esprit.

Comment s'opère cette communication ? Quel est le rapport de l'Esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme en cette opération? Restent-ils distincts ou y a-t-il identification? Au premier abord, il semble que les deux esprits subsistent côte à côte. Ayant une existence propre, venant du dehors, l'Esprit de Dieu agit dans l'homme, mais reste indépendant de l'esprit humain; comme argument on peut alléguer les expressions : « donner, recevoir, envoyer l'Esprit »[2], et certains textes, dont le plus caractéristique est bien certes Rom. 8 : 16 : « Ce même Esprit témoigne à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » On m'accordera sans peine que les locutions : « donner »,

[1] *Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus*, p. 170.

[2] Rom. 8 : 15 ; 1 Cor. 12 : 7 ; 2 Cor. 1 : 22 ; 5 : 5; Gal. 3 : 2, 5, 14, etc.

« recevoir », « envoyer l'Esprit » ne sont pas probantes. Assurément elles établissent l'origine étrangère de l'Esprit, ce que nul ne songe à contester, mais elles ne montrent pas du tout que la dualité initiale persiste, elles ne disent pas ce qu'il advient l'Esprit une fois reçu. Quant au texte de Romains 8: 16 met-il bien en présence deux esprits différents ? Il est dit : αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. On pose alors la question : le fait de rendre témoignage avec, « συνμαρτυρεῖ, » n'indique-t-il pas une action simultanée des deux esprits πνεῦμα ἡμῶν et πνεῦμα θεοῦ[1]. Godet estime que : « le σύν, avec, dans le verbe συνμαρτυρεῖ, témoigner avec, doit évidemment conserver son sens naturel : « rend témoignage conjointement avec notre esprit » dont le sentiment s'exprime au v. 15 »[2]. Il suit de là que le verset 16 supposant l'action propre de l'Esprit divin, les versets précédents semblant supposer l'action propre de l'esprit humain, il est permis de poser l'équation :

συνμαρτυρεῖν = μαρτυρεῖ πνεῦμα θεοῦ + μαρτυρεῖ πνεῦμα ἡμῶν.

Mais il convient de remarquer tout d'abord qu'au verset 15 il n'est pas précisément question du πνεῦμα ἡμῶν en tant qu'esprit naturel de l'homme. Sans doute le cri de prière jaillit de « notre esprit », toutefois il ne faut pas oublier que celui-ci est déjà déterminé, transformé par l'Esprit de Dieu lorsqu'il prie ainsi. De plus συνμαρτυρεῖ a-t-il la signification que Godet lui donne ? On peut le contester et je le conteste. Dans le langage de Paul, les verbes auxquels est unie la préposition σύν n'indiquent pas toujours qu'il s'agit

[1] J'estime qu'il convient de rapporter αὐτὸ τὸ πνεῦμα : le même Esprit ou comme dit Calvin « ce même esprit », c'est-à-dire l'esprit dont nous parlons, à τὸ πν. υἱοθεσίας qui est en définitive l'Esprit de Dieu et pour nous l'Esprit tout court.

[2] *Com. Rom.*, II, p. 181.

d'une action concomittante ; de nombreux exemples le prouvent. Considérons 1 Cor. 12 : 26. Il est dit que si un membre du corps est glorifié tous les membres se réjouissent (συνχαίρει) ; dans 1 Cor. 13 : 6 nous voyons que l'amour ne se réjouit pas dans l'injustice, mais se réjouit (συνκαίρει) avec la vérité. Il apparaît de toute évidence que dans le premier cas il s'agit d'une participation, d'un partage général de joie, dans le second cas, le contexte établit nettement qu'il n'est pas question d'une joie dont l'amour jouit en commun avec la vérité, mais d'une joie que l'amour éprouve lorsqu'il est d'accord avec la vérité.

Dans Romains 9 : 1 : « Je dis la vérité en Christ, je ne mens point, ma conscience me témoignant (συνμαρτυρούσης) dans l'Esprit saint... »[1]. Si l'on donne à σύν le sens que je repousse ici, il faudrait traduire : « ma conscience témoignant avec moi... » Or la conscience ne rend pas témoignage en même temps que l'apôtre, elle ne se fait pas entendre devant les lecteurs. Pour établir la vérité de ses paroles, Paul s'appuie purement et simplement sur le témoignage concordant que sa conscience lui fournit à lui-même. C'est ainsi que dans le texte discuté, notre cœur, sous l'influence de l'Esprit, confesse que nous sommes enfants de Dieu ; « dans l'Esprit d'adoption »[2] qui nous a été donné « nous crions Abba : Père » ; cette assurance, cette conviction proviennent du témoignage intérieur de l'Esprit ; de la même manière que l'homme perçoit le témoignage de la conscience[3] le chrétien perçoit le témoignage de l'Esprit.

Et cette pensée de Paul que l'Esprit divin s'identifie

[1] Cf. Rom. 2 : 15 où on retrouve touchant la conscience le même terme συνμαρτυρούσης.

[2] V. 15.

[3] Rom. 2 : 15 ; 9 : 1.

au nôtre, prend sa place, est formellement exprimée. Déjà le seul terme de communion, κοινωνία [1], fait pressentir la chose qui apparaît, manifeste, dans Romains 8 : 9-11 ; 1 Cor. 3 : 16 ; 2 Timothée 1 : 14. Il n'est plus et il n'est pas question d'un esprit humain existant à part quand il est dit : « vous êtes le temple du Saint Esprit » [2] et encore : « l'Esprit de Dieu habite en vous ».

A l'encontre de la presque totalité des exégètes, Oltramare déclare que dans Romains 8 : 9 « l'opposition de πνεῦμα à σάρξ montre que πνεῦμα désigne non l'Esprit de Dieu, le Saint Esprit, mais le πνεῦμα de l'homme ». Il se fonde pour établir sa thèse sur les mots qui suivent : εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Même en donnant à εἴπερ le sens concessif, le texte me paraît prouver le contraire de ce qu'affirme Oltramare. Paul dit : vous n'êtes plus dans la chair, c'est-à-dire vivant selon la chair, οὐ σαρκικοί, mais dans l'Esprit, c'est-à-dire vivant selon l'Esprit, donc πνεύματικοι, « s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous ». La suite logique me semble être : mais si cet Esprit n'habite pas en vous, si vous ne l'avez pas, vous ne sauriez vivre ἐν πνεύματι. On ne voit pas qu'il soit du tout question de l'esprit de l'homme, et Calvin a certes raison lorsqu'il écrit : « ce passage monstre que jusques yci saint Paul par le mot d'Esprit n'a pas entendu la raison, ou l'entendement qui est en l'homme (ce que les advocats du Franc arbitre appellent la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire qui tient le dessus et domine) mais un don céleste. Car il expose que ceux-là sont spirituels, non pas qui de leur propre mouvement obéissent à raison, mais lesquels Dieu gouverne par

[1] 2 Cor. 13 : 13.
[2] 1 Cor. 6 : 19.

son Esprit. Il ne faut pas toutesfois penser qu'ils soyent dits estre selon l'Esprit, pource qu'ils soyent pleins de l'Esprit de Dieu... mais pource qu'ils ont l'Esprit demeurant en eux, encore qu'ils sentent tousjours quelque reste de la chair en eux mesmes. Or il n'y peut demeurer, qu'il ne tiene le dessus et soit le plus fort. Car il faut noter que l'homme est nommé, ou charnel, ou spirituel, selon ce qui est le principal en luy... »[1]. Qu'il n'y ait plus en l'homme que l'Esprit reçu par le chrétien[2], c'est ce qui ressort des versets 26 et 27 de Romains 8 : « de la même manière aussi l'Esprit soutient notre effort contre notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il faut demander quand nous prions. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables et Celui qui sonde les cœurs connaît qu'elle est l'aspiration de l'Esprit parce qu'il intervient selon Dieu en faveur des saints ». Enfin n'est-il pas dit en propres termes que les croyants ont un seul et même esprit : celui de Dieu, et qu'ainsi ils forment un seul corps ?[3] Cette fusion des deux esprits n'est-elle pas nettement formulée : « mais celui qui s'attache au Seigneur devient un seul esprit avec lui », ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν[4].

L'union mystique accomplie, l'homme peut triompher de la chair, vivre d'une manière agréable à Dieu. L'esclavage du péché prend fin et l'individu libre peut s'affectionner aux choses de l'Esprit, être conduit par lui[5], devenir : l'homme spirituel, πνευματικός[6].

[1] *Com^re aux Romains*, 8 : 9.
[2] Rom. 8 : 15.
[3] Ephés. 4 : 3-4 ; 1 Cor. 12 : 13.
[4] 1 Cor. 6 : 17.
[5] Rom. 8 : 5, 14.
[6] πνευματικός s'applique à l'homme régénéré, à l'homme qui de charnel est devenu spirituel. Mais le terme revêt chez

Cette communication de l'Esprit marque le faîte, elle est le couronnement de l'action de Dieu. Réalisation des anciennes prophéties, elle inaugure des temps nouveaux où paraît une vie nouvelle.

l'apôtre d'autres significations. Il désigne l'individu ayant une grande connaissance de l'Evangile (1 Cor 2 : 13), ou favorisé de révélations extraordinaires (1 Cor. 14 : 37), et d'après Hoffmann, Ewald, Hilgenfeld, Reuss, Holsten, Heinrici : « l'inspiré » (1 Cor. 12 : 1). Toutefois il semble bien en ce dernier cas que πνευματικῶν soit non un masculin mais un neutre. On rencontre encore l'expression σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15 : 44).

CHAPITRE X

La Vie et l'Esprit

« Si quelqu'un est en Christ il est une nouvelle créature, les choses anciennes sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles ». « Nous ne sommes point redevables à la chair pour vivre selon la chair ». « Ne vivez pas selon la chair mais selon l'Esprit »[1]. Ces paroles, et on pourrait multiplier les citations, montrent que pour Paul les termes chair (σάρξ) et Esprit (πνεῦμα) marquent une opposition non pas seulement entre deux principes, mais entre deux manières d'être, entre deux vies. Pour l'apôtre comme pour le Maître la conversion est une nouvelle naissance, la vie chrétienne est tout entière l'œuvre de Dieu. Où donc Paul a-t-il puisé cette notion ? comment a-t-il été amené à voir dans le nouvel état de choses une opération de l'Esprit ? On trouve encore la réponse dans la thèse initiale, dans ce que je crois être le fondement de la doctrine paulinienne : l'expérience. C'est parce que pour lui toutes choses sont devenues nouvelles, parce que son existence a été tranformée, changée, bouleversée, parce qu'il a senti et sent encore l'Esprit agir dans son âme, que l'apôtre parvient à cette conception. Cette régénération qu'il préconise et prêche, il l'a subie, il

[1] 2 Cor. 5 : 17 ; Rom. 8 : 12, 9.

en connaît le principe... Que le profane ne cherche pas à comprendre, ici pour connaître il faut expérimenter. La vie chrétienne est inintelligible à l'homme naturel qui ne peut ni démêler, ni saisir l'essence de ce qu'anime l'Esprit. Pour le monde, l'homme spirituel est une énigme incompréhensible, un insondable mystère. Comme l'aveugle ne peut apprécier la diversité des couleurs, goûter la radieuse splendeur de l'aurore, comprendre le jeu des ombres et des lumières, l'homme naturel ne peut comprendre, apprécier, juger l'œuvre de l'Esprit, il lui manque un sens. La vie chrétienne est une création, un miracle de Dieu ainsi qu'en témoigne l'apôtre déclarant le chrétien : « une œuvre de Dieu », ou une : « nouvelle créature »[1]. Paul insiste pour montrer que l'état du croyant est absolument nouveau et absolument inexplicable par les forces naturelles agissant dans l'univers. Cette formation spirituelle n'est pas le fait de ce siècle, elle provient d'une cause beaucoup plus haute : l'Esprit, elle est un engendrement dans le Seigneur, de telle sorte que Paul peut appeler ceux qu'il a amenés à la vie : « mes enfants »[2].

Devenir chrétien c'est rompre totalement avec les choses passées, mourir au monde, c'est, avons-nous vu, devenir un homme nouveau. Cette transformation n'est pas le résultat d'une évolution naturelle de l'individu, ce nouvel état n'est pas un produit organique de la vie antérieure. Entre son existence actuelle et son existence au sein du judaïsme, entre le εἶναι ἐν Χριστῷ et le εἶναι ἐν σαρκὶ il n'y a pas, pour Paul, de continuité psychologique établissant une liaison entre les deux, permettant de déduire le présent du passé. La vie

[1] Rom. 14 : 20 ; 2 Cor. 5 : 17 ; Gal. 6 : 15.
[2] 1 Cor. 3 : 1 ; 4 : 14 ; 2 Cor. 6 : 13, etc.

chrétienne commence par une rupture due à l'intervention d'un principe surnaturel : l'Esprit.

Ici encore il est facile de trouver l'origine de cette conception. Lorsque l'apôtre fut saisi par une main puissante [1], lorsque, d'une manière si inattendue une connaissance nouvelle lui fut donnée, enflammant son cœur, éclairant son intelligence, et, semblable à la lumière du matin, dissipant toute ombre, toute ignorance, tout doute, ce fut assurément aux yeux de Paul une création de toutes pièces, un fait absolument nouveau sans racines en lui, une nouvelle opération de la parole créatrice : « Dieu dit que la lumière soit et la lumière fut » [2]. Une fois de plus il est donné de constater que la doctrine paulinienne repose sur une expérience personnelle.

Après avoir reçu l'Esprit, le fidèle est transformé, ou pour mieux dire : régénéré. Il est digne de remarque cependant que le terme παλινγενεσίας se trouve seulement dans Tite 3 : 5. Toutefois si le mot est absent l'idée est fort souvent exprimée. Les termes : « nouvelle créature » [3], « nous sommes œuvres de Dieu étant créés en Jésus-Christ » [4], « revêtir le nouvel homme » [5], rappellent l'idée d'une création ; l'opposition du « vieil homme », et du « nouvel homme » [6], implique bien une mort et une naissance ; l'image voulant que l'individu soit métamorphosé [7], marque également la fin d'un état de choses et le début d'un autre. La régénération a donc pour conséquence normale une vie aux tendances nouvelles, aux actes nouveaux [8]. Elle est le fait

[1] Phil. 3 : 12.
[2] Gen. 1 : 3.
[3] Gal. 6 : 15 ; 2 Cor. 5 : 17.
[4] Ephés. 2 : 10.
[5] Ephés. 4 : 20; cf. Coloss. 3 : 9-10.
[6] Rom. 6 : 6 ; Coloss. 3 : 9; Ephés. 2 : 15 ; 4 : 22 etc
[7] Rom. 12 : 2, etc.
[8] Rom. 6 : 4 ; 8 : 4, 13 ; Gal. 3 : 3 ; 5 : 25.

de l'Esprit qui, engendrant la vie, la donne dans toute sa plénitude[1].

L'Esprit donne la vie. Comment doit-on entendre cette affirmation ? Le croyant possède-t-il dès à présent ce bien précieux que Juifs et chrétiens plaçaient dans l'avenir, héritage réservé aux élus, ou a-t-il la vie... en espérance seulement ?

Les théologiens ont compris de deux manières la pensée de Paul. Les uns ont dit : la vie actuelle nouvelle est un don de l'Esprit, qui a l'Esprit a la vie, et parce que l'Esprit habite en l'homme, l'homme vit et vivra éternellement. A cette thèse on a répliqué, opposant le futur au présent : c'est parce que le chrétien marche selon l'Esprit, qu'il recueillera comme fruit de cet Esprit : la vie éternelle. Comme la fleur odorante provient de la petite graine confiée à la terre, comme le chêne altier provient de l'humble gland, ainsi la vie provient de la conduite dans l'Esprit.

Voila deux assertions différentes, exclusives même, et entre lesquelles il semble assez difficile de se prononcer. Chacune des opinions peut invoquer en sa faveur des textes précis, probants, et je ne pense pas qu'on puisse distinguer quelle fut la pensée exacte de Paul à ce sujet. Cette pensée fut-elle une, comme on l'affirme ? L'apôtre ne partagea-t-il pas les deux manières de voir que l'on tend à séparer, à opposer ? Les deux thèses mises en présence sont-elles vraiment contradictoires ?

Observons tout d'abord que Paul serait resté dans le cadre des conceptions hébraïques, juives et chrétiennes[2], s'il eut tenu seulement pour futur ce bien inhérent au royaume messianique : la vie éternelle.

[1] Rom. 8 : 6, 9, 13 ; 1 Cor. 12 : 4 ; Gal. 3 : 10, etc.
[2] J'entends par là les premières notions des communautés chrétiennes fortement imprégnées encore de judaïsme.

Sans doute il le considère comme à venir, comme le prix réservé à celui qui aura combattu le bon combat, comme la récompense des fidèles et des persévérants : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres : réservant la vie éternelle, à ceux qui, par la persévérance à bien faire, cherchent l'honneur, la gloire, l'immortalité »... « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé »... afin que... « la grâce régnât par la justice et pour la vie éternelle ». « Maintenant affranchis du péché et esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle ». « Si par l'Esprit vous faites mourir les actions du corps, vous vivrez ». « Celui qui sème pour sa chair moissonnera de la chair, la corruption ; mais celui qui sème pour l'Esprit moissonnera de l'Esprit, la vie éternelle ». « Justifiés par sa grâce nous devenons, en espérance, héritiers de la vie éternelle » [1]. Cette heure où : « l'espérance de la vie éternelle, promise dès les plus anciens temps », se réalisera approche. Paul reconnaît dans certaines manifestations de l'Esprit, que seul il discerne, les signes avant-coureurs annonçant la venue prochaine du Christ. Il se complaît en cette vision de la parousie qui amènera sur la terre le Royaume de Dieu, il en décrit la gloire, la magnificence, les effets ; il lui tarde de voir poindre l'aube du jour où : « ce qui est mortel sera englouti par la vie » [2].

Toutefois à côté de multiples déclarations portant sur l'avenir, considérant la vie comme un bien futur, donc n'existant pas encore, se trouvent d'autres assertions aussi nombreuses, aussi explicites, aussi probantes, tendant à établir que la vie est à l'heure pré-

[1] Cf. Rom. 2 : 7 ; 5 : 21 ; 6 : 22 ; 8 : 13 ; Gal. 6 : 8 ; Tite 3 : 7 ; cf. encore Tite 1 : 2 ; 1 Tim. 1 : 16 ; 6 : 12-19 ; Philip. 4 : 3 ; 2 Cor. 5 : 4, etc.

[2] 2 Cor. 5 : 4.

sente, dès ici-bas, la possession du chrétien. « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit » lisons-nous dans Gal. 5 : 25, et dans Romains 8 : 10 : « Si Christ est en vous, d'une part le corps est mort à cause du péché, d'autre part l'esprit est vie à cause de la justice ». Ce dernier texte est fort débattu. Qu'entendre par πνεῦμα ζωή ? Il convient d'abord de ne pas faire de ζωή un synonyme de ζῇ [1] et dire : l'esprit vit, par opposition à : est mort. Mais plusieurs interprétations restent possibles. « L'esprit est vie », faut-il entendre par là qu'il est question de la vie heureuse et sainte (Hodge), ou d'un principe de vie garant de la vie éternelle (De Wette, Meyer, Weiss, Reuss, Godet), ou simplement d'une puissance vivifiante, « quelque chose qui a force et énergie productive » (Oltramare) ? Malgré leurs divergences, toutes les hypothèses proposées peuvent, sur le point qui nous intéresse, se ramener à deux :

Actuellement il y a chez le chrétien une vie nouvelle, réelle, effective : la vie de l'Esprit ;

Actuellement il n'y a chez le chrétien qu'une force morale agissante qui constitue : la vie de l'Esprit.

Cette dernière conception peut très bien se justifier de nos jours, elle apparaît conforme aux lois psychologiques connues, mais exprime-t-elle vraiment l'idée de Paul ? Dans cette étude je n'ai pas, momentanément du moins, à philosopher, à rechercher, profitant des lumières acquises au cours des âges, si telle hypothèse est préférable à telle autre, si telle solution est plus rationnelle que telle autre. Pour saisir la pensée de l'apôtre il faut parfois simplifier, prendre en con-

[1] Origène, Théodoret traduisent ainsi : l'Esprit vit. Deux manuscrits du IXe siècle : l'*Angiensis F.* et le *Bœrnerianus G.*, l'*Itala* et naturellement la *Vulgate* offrent cette altération de texte.

sidération les progrès réalisés. On se condamne à errer si l'on part de cet *a priori :* voilà ce qui est vrai à l'heure actuelle, donc Paul a dû dire ceci. La question se pose : la vie, ζωή, est-elle présentée dans les épîtres comme une simple force morale? Que l'on puisse, que l'on doive même répondre par la négative, la seule manière dont l'apôtre parle de la vie spirituelle des chrétiens le montre. « Le salaire du péché c'est la mort, mais le don de Dieu c'est la vie éternelle, ζωὴ αἰώνιος, en Jésus-Christ ». « Comme par une seule offense la condamnation a atteint tous les hommes, de même par un seul acte de justice la justification qui donne la vie, ζωή, s'étend à tous les hommes »[1]. « Vous brillez comme des flambeaux dans le monde portant la parole de vie, λόγον ζωῆς »[2]. Le terme de ζωή désigne et résume tous les biens que Dieu accorde à l'individu, tous les fruits et tous les effets de la grâce. Dès lors quand Paul attribue aux chétiens la vie, on ne saurait prétendre qu'il s'agit d'une simple force; l'apôtre entend bien une vie nouvelle, actuelle : « cachée avec le Christ en Dieu »[3], donc voilée aux hommes, mais pourtant réelle, éternelle, car par sa nature même elle échappe aux atteintes de la mort.

Toutefois, et ici j'admets en un sens la thèse précédemment rejetée, on ne doit pas séparer, et Paul n'a pas séparé, la vie spirituelle nouvelle, d'une tendance ou activité morale nouvelle. Au : ζῆν ἐν πνεύματι répond un : περιπατεῖν ἐν πνεύματι « Si nous vivons selon l'Esprit marchons aussi selon l'Esprit »[4]. Les deux idées sont étroitement unies, par le terme ζωή l'apôtre les exprime

[1] Rom. 5 : 18 ; 6 : 23.
[2] Phil. 2 : 16 ; cf. Rom. 6 : 4-11 ; 8 : 6 ; 2 Cor. 3 : 6 ; 4 : 10-12 ; Col. 3 : 3-4, etc.
[3] Col. 3 : 3.
[4] Gal. 5 : 25.

toutes deux et l'on comprend aisément que, selon les circonstances, les préoccupations, le mot ait servi à désigner plus particulièrement tantôt la vie morale, tantôt la vie nouvelle. En faveur de cette assertion j'invoquerai le texte trés caractéristique Romains 8 : 2 : « La loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort ». La loi de l'esprit de vie répond à la loi du péché et de la mort, c'est-à-dire qu'à une puissance créant la vie correspond une autre puissance enlaçant dans le péché et donnant la mort. En somme c'est, si l'on y prend garde, la vie ζωή s'opposant au péché ἁμαρτία et à la mort θάνατος. En ce passage le terme vie apparaît dans sa double acception, il est opposé au péché (côté moral), il est opposé à la mort (vie proprement dite). Au reste, puisque la vie nouvelle provoquée par l'Esprit participe de celle même du Christ ressuscité : ἐν ομοιώματι τῆς ἀναστασεως αὐτοῦ [1], elle doit être comprise non seulement comme une nouvelle marche, mais encore comme une nouvelle forme d'existence [2]. Par le baptême le chrétien a été enseveli avec son Sauveur afin que « comme Christ est ressuscité des morts... de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie, ἐν καινότητι ζωῆς περιρατήσωμεν » [3]. Περιπατεῖν signifie sans doute au sens propre : marcher, mais il est souvent employé au figuré : se conduire et vivre. Comme le remarquent nombre de commentateurs (Meyer, Hofmann, Reuss, Oltramare, Godet), ἐν καινοτήτι ζωῆς est l'équivalent de ἐν καινῇ ζωῇ ; la seule différence est qu'on accentue καινῇ comme étant l'idée principale, c'est le caractère, la qualité de la vie qui est ainsi

[1] Rom. 6 : 5.
[2] Voyez *Gunkel, op. cit.*, page 94.
[3] Rom. 6 : 4 ; Cf. Eph. 4 : 24 ; Col. 3 : 9-10.

mise en relief, en nouveauté de vie = avec une vie toute nouvelle.

D'autre part, Romains 8 : 10 déclare : « Si Christ est en vous, d'une part le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justice ». Il me semble fort difficile, surtout en tenant compte du contexte, de ne pas prêter à ζωή le sens de vie morale, cette acception est la seule admissible ici. Mais cette vie n'apparaît nullement comme l'anticipation de quelque bien à venir ; c'est seulement au verset 11 que cette idée de futur apparaît, elle se manifeste dans cet espoir touchant la vivification de nos corps mortels : « ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ». C'est donc dès à présent que le croyant possède la vie, et Pfleiderer peut dire avec raison : « nous avons expressement dans notre verset [1] la pensée significative que la ζωή αἰώνιος existe déjà dans la vie chrétienne, elle se trouve dans la possession intérieure de l'esprit » [2]. Sans doute, ainsi que l'observe Pfleiderer, ce fait est tout d'abord pour Paul un objet de croyance, il appartient à cet ordre de choses que « l'on ne voit pas », toutefois est-ce suffisant pour le considérer comme une simple virtualité, comme la possession idéale d'une vie à venir ? est-ce suffisant pour permettre de restreindre la vie présente du chrétien à la seule vie morale ? A bon droit Gunkel estime qu'on peut invoquer contre cette thèse plusieurs déclarations de l'apôtre ; à mon avis la plus importante est assurément celle contenue dans 2 Cor. 4 : 10, 11 : « Portant toujours dans le corps la mort du Christ afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps. Car nous les vivants nous sommes sans cesse livrés à

[1] Rom. 8 : 10.
[2] *Pauli.*, p. 206.

la mort à cause de Jésus afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre chair mortelle ». Il est évident que la mort du Christ, νέκρωσιν τοῦ 'Ιησοῦ [1], et le fait d'être livré à la mort, εἰς θάνατον παραδιδόμεθα [2], embrassent ce qui est décrit aux v. 8 et 9, c'est-à-dire « la solide extermination de la vie corporelle par les influences extérieures et la maladie corporelle » [3].

C'est bien sa vie physique elle-même que Paul attribue à l'influence de l'Esprit. Dans les difficultés de toutes sortes qu'il rencontre, dans les souffrances multiples qu'il éprouve, l'apôtre expérimente la mort du Christ, mais précisément par le fait qu'il ne meurt pas, que son corps périssable résiste à tant de chocs et de fatigues, il voit un effet de la puissance de Jésus se déployant en lui, maintenant la vie... C'est à ses yeux un véritable miracle que de pouvoir, dans sa faiblesse, accomplir ce qu'il accomplit, son existence est un véritable prodige, aussi n'hésite-t-il pas à déclarer « et si je vis ce n'est plus moi qui vis mais Christ vit en moi » [4]. Cette proclamation de posséder à l'heure actuelle la ζωή 'Ιησοῦ n'est pas une anticipation, l'espérance d'un bien que la parousie seule conférera vraiment, c'est une réalité présente, concrète que Paul affirme, une réalité dont il a fait et dont il fait chaque jour l'expérience.

Cependant quelles que soient la netteté et la quantité des textes témoignant que la vie chrétienne est une vie normale, morale et présente, il est indéniable que Paul considère parfois cette vie comme future.

[1] V. 10.
[2] V. 11.
[3] Pfleiderer : *Paulin.*, page 204. On peut noter ici que conformément à la remarque antérieure σῶμα et σάρξ sont pris et mis l'un pour l'autre.
[4] Gal. 2 : 20 ; cf. 2 Cor. 13 : 3,4.

La chose ne peut-elle s'expliquer, se comprendre aisément ? Les chrétiens doivent faire mourir les actions de la chair[1], la crucifier[2] ; en échange ils reçoivent une vie nouvelle. Dès lors vivant dans l'Esprit et non dans la chair[3], ils doivent se conduire comme des êtres spirituels non comme des êtres charnels. Mais il y a loin entre ce qui devrait être et ce qui est ; si, en principe, la conduite s'harmonise, correspond à la vie de l'Esprit, en pratique, en fait, il n'en est pas ainsi ; et voilà pourquoi l'apôtre représente parfois la vie comme l'objet de l'espérance chrétienne[4].

Ce flottement dans la pensée n'engendre pas la contradiction. Sans doute, on aurait mauvaise grâce à contester que Paul ne considère la vie nouvelle comme présente, réelle, active, dans Romains 6 : 8, et, quelques versets plus loin, comme virtuelle, future,

[1] Rom. 8 : 13.
[2] Gal. 5 : 24.
[3] Rom. 8 : 9.
[4] Cette considération ne fait-elle pas comprendre et n'est-elle pas en retour confirmée par un texte comme Gal. 2 : 20. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. Mais si maintenant je vis dans la chair, je vis dans la foi au Fils de Dieu... » L'apôtre oppose la vie dans la foi et la vie de Christ en lui. En quoi consiste cette opposition ? La vie que Christ apporte avec lui à son disciple, ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός, est une vie toute spirituelle n'ayant rien de commun avec le monde et avec la chair. Or, aussi longtemps que Paul vit sur la terre, il est soumis aux conditions d'existence faites par la chair, mais par la foi au Fils de Dieu, l'abîme est comblé, l'hiatus aboli. Au sein de la faiblesse et de l'esclavage de la chair, l'apôtre sait que rien ne peut le séparer de l'amour de Dieu, et que la vie spirituelle suscitée par le Christ triomphera pleinement un jour. Il y a une étroite relation entre « Christ vit en moi » et « je vis dans la foi au Fils de Dieu ». A la vie que Christ apporte et produit dans le cœur, répond, chez l'apôtre, aussi longtemps qu'il n'a pas dépouillé son corps mortel, une vie dans la foi au Seigneur.

possible seulement « quand le mortel aura été englouti par la vie ».

Pour l'apôtre donc la vie existe déjà et cependant est encore à venir, elle est présente et n'est point réalisée. Ritschl, Pfleiderer, Gunkel, signalent le fait et l'attribuent à l'influence de l'éducation reçue, à l'opinion du temps. Ritschl en particulier développe cette thèse, l'appuyant sur de nombreuses citations. Il rappelle, entre autres, que Paul est intimément uni au Seigneur, sa communion est même si étroite qu'il peut dire : « ce n'est plus moi qui vis c'est Christ qui vit en moi... » Cela n'empêche pas l'apôtre de se sentir séparé de Christ : « nous savons qu'en demeurant dans ce corps nous demeurons loin, ἐκδημοῦμεν, du Seigneur... et nous aimons mieux quitter ce corps, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, et demeurer auprès du Seigneur, ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον »[1]. J'ai choisi cet exemple d'abord parce qu'il est typique et aussi parce qu'il nous livre, parce qu'il nous permet de saisir la pensée de Paul. Pourquoi la vie est-elle à la fois présente et future, pourquoi la communion avec le Christ n'est-elle pas absolue ? L'apôtre le dit : à cause du corps. Tant que le chrétien vit ici-bas il est soumis à certaines nécessités, il ne peut réaliser la vie pleinement spirituelle. L'Esprit enserré par le corps charnel est limité, gêné dans son action, car le corps est un organe imparfait, insuffisant, inadéquat qui est destiné à la mort. L'organe convenable aux manifestations, à l'activité de l'Esprit, le σῶμα πνευματικόν n'est pas encore acquis, mais ne peut-on dire qu'il est en voie de formation ? Comme la chrysalide se transforme lentement et que nul ne s'en aperçoit jusqu'au jour où, brisant ses entraves, elle sort de sa prison et apparaît papillon léger, brillant,

[1] 2 Cor. 5 : 6, 8.

ainsi un jour, le jour de la parousie, l'homme intérieur[1], le chrétien délaissant son enveloppe grossière, se révèlera, s'épanouira dans la plénitude de la vie et de la communion avec le Sauveur qui « sera tout en tous ». Nous comprenons ainsi l'assertion de Paul déclarant le chrétien une nouvelle créature : καινὴ κτίσις[2] ; l'Esprit ne produit pas en l'homme une simple modification, il engendre une vie nouvelle qui, cachée au monde, sera manifestée au jour du Seigneur.

Cette vie est-elle immédiate ou progressive, cette opération de l'Esprit est-elle instantanée ou lente ? Les considérations antérieures ont déjà répondu à la question. L'image employée touchant la régénération, que l'apôtre figure par une mort et une résurrection liées en un seul acte[3], plaide, avec de nombreux textes, pour l'absoluité immédiate. Toutefois l'apôtre s'en tient-il à ces seules déclarations ? On ne saurait le prétendre. Paul ne se berce pas d'illusions; autour de lui il ne voyait point d'individus régénérés à qui le péché devint sur le champ et totalement étranger. Par sa propre expérience il connaissait trop les erreurs et les chutes soit des hommes, soit des communautés, il connaissait trop les tendances, les désirs du cœur pour croire à la pleine réalisation de la vie chrétienne. Lui-même ne pense pas être parvenu à la perfection, il court vers le but, il ne l'a pas atteint[4]. Dès lors quel homme, si ce n'est par une présomption voisine de la folie, pourrait croire « avoir déjà remporté le prix ? »[5] De cette conviction procèdent les encouragements, les

[1] Rom. 7 : 20; 2 Cor. 4 : 16; Ephés. 2 : 15, 3 : 16; 4 : 22. etc.
[2] 2 Cor. 5 : 17.
[3] Rom 6 : 3 *pass.*.
[4] Philip. 3 : 14.
[5] Cf. Phil. 3: 12.

exhortations, les menaces à l'adresse des fidèles, paroles montrant que pour l'apôtre, il y avait loin de la théorie à la pratique. Ce sont là, en effet, deux domaines bien distincts qui, par leur caractère, leur coexistence font surgir la contradiction. Paul déclare aux Romains, par exemple, qu'ils ne sontpoint, οὐκ ἐστὲ, dans la chair, mais dans l'esprit [1]. Or quiconque a l'Esprit, c'est-à-dire quiconque est en Christ [2] est une nouvelle créature [3] et un tel être ne pèche plus [4]. En bonne logique on peut dire : si quelqu'un pèche, il n'est pas une nouvelle créature, il n'est pas en Christ. Ce raisonnement d'ailleurs est confirmé par les déclarations mêmes de l'apôtre. Que le pécheur ne soit pas une nouvelle créature cela est évident « parce que l'affection de la chair est inimitié contre Dieu, car elle ne se soumet pas à la loi de Dieu, et même elle ne le peut pas. Or, ceux qui vivent selon la chair, ne peuvent plaire à Dieu » [5]. Que le pécheur ne soit pas en Christ, cela est évident, car « si vous vous livrez à quelqu'un comme esclaves pour lui obéir, vous êtes esclaves de celui à qui vous obéissez » [6]. Et voici qu'à ces mêmes Romains qui sont dans l'Esprit, qui le possèdent, l'apôtre déclare : « Il n'est pas de juste (οὐκ ἔστι) pas même un seul » [7], ce qui revient à dire nul n'a l'Esprit [8].

[1] 8 : 9.
[2] J'exposerai dans la suite les raisons qui me paraissent légitimer, exiger même cette identification que je signale seulement ici.
[3] 2 Cor. 5 : 17.
[4] Rom. 6 : 6.
[5] Rom. 8 : 7, 8.
[6] Rom. 6 : 16.
[7] 3 : 10.
[8] Paul proclame ici l'universalité du péché auquel nul homme n'échappe : οὐδὲ εἷς. Cette parole est-elle une cita-

De même par le fait de la régénération, le vieil homme a été crucifié, « συνεσταυρώθη », les fidèles sont morts, « ἀπεθάνομεν », au péché [1], et pourtant l'apôtre engage ceux qui sont à Christ « à dépouiller le vieil homme », à « faire mourir les membres au péché » [2]. Toutes choses sont devenues nouvelles et cependant l'homme intérieur se renouvelle progressivement, « ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ » [3], le croyant vit en Christ et Christ en lui, toutefois ce don de l'Esprit veut être fortifié [4] ; il faut veiller, se tenir debout, prendre garde de tomber [5] ; enfin, pour terminer une exposition qui

tion libre du psaume 14 : 1 ? La presque totalité des commentateurs (Erasme, Bèze, Grotius, Bengel, Tholuck, Rückert, De Wette, Meyer, Hofmann, Reuss, Godet, etc.,) l'affirment. Oltramare observant que l'hébreu porte אֵין עֹשֵׂה טוֹב, que les Septante traduisent par οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός, citation que l'apôtre fait dans la suite, v. 12, et qui est tirée du v. 3 de ce même psaume, se prononce pour la négative. « La citation n'ayant rien de textuel, comment croire que c'est une citation ? On doit plutôt considérer le v. 10 comme exprimant l'idée générale que les citations suivantes sont destinées à établir ». Objectera-t-on que ce n'est pas ainsi que Paul procède d'habitude ? Oltramare en convient sans peine, mais relève une particularité qui confirme pleinement sa thèse. Le texte est précédé de la mention καθὼς γέγραπται ὅτι ; ce ὅτι que Paul ne met jamais (sauf pourtant Gal. 3 : 10) après καθὼς γέγραπται, prouve précisément qu'il ne cite pas. Oppose-t-on les textes Rom 4 : 17 ; 8 : 36, etc., qui ont une formule d'introduction analogue ? Notre exégète renvoie les critiques aux textes, on s'apercevra alors que ὅτι appartient à la citation même. Quoiqu'il en soit de la question d'originalité, un fait demeure, le seul qui intéresse pour cette étude : aux yeux de l'apôtre il n'y a pas un seul juste, donc pas une nouvelle créature, pas un seul homme qui soit dans l'Esprit ou en Christ. Cf. Rom. 8 : 9.

[1] Rom. 6 : 6 et 2.
[2] Cf. Eph. 4 : 22 ; Col, 3 : 5 ; Rom. 8 : 13.
[3] 2 Cor. 4 : 16.
[4] Rom. 1 : 11 ; 16 : 25 ; 1 Thess. 3 : 2, 13, etc.
[5] 1 Cor. 16 : 13 ; Phil. 1 : 27 ; Eph. 3 : 16, 17 ; 2 Thess. 2 : 15, etc.

pourrait être longuement poursuivie, l'apôtre n'incite-t-il pas les chrétiens à « croître de manière à parvenir à la stature du Seigneur ? » [1].

Que penser donc et que conclure ? Simplement qu'en théorie Paul conçoit et connaît des chrétiens, et qu'en pratique il exhorte à le devenir. Mais ces deux points de vue sont étroitement unis, l'apôtre ne les sépare pas dans ses épîtres, il n'est pas un penseur froid, un idéologue qui, seul avec sa pensée, bâtit un système dans le silence du cabinet. Il écrit en pleine action, ayant assez d'ardeur et d'enthousiasme pour embrasser l'idéal, assez de sagesse et d'expérience pour ne point s'illusionner outre mesure et pour envisager le réel. Ceci explique l'existence et la multiplicité des textes offrant ces oppositions, ces inconséquences que beaucoup de critiques ont relevées, sur lesquelles nombre d'écoles ont fondé leurs théories particulières. L'avouerai-je pourtant ? Il me semble que la pensée de l'apôtre sur ce point est bien une ; je n'ai pas de peine à concilier des assertions qui n'ont de contradictoire que l'apparence, je comprends aisément et il paraît facile de comprendre que le même homme, après avoir conçu le chrétien tel qu'il devrait être, c'est-à-dire parfait, saint, et le voyant ensuite tel qu'il est déclare : « bien aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, achevant notre sanctification, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην, dans la crainte de Dieu » [2].

Les indications relatives à la vie ne sont pas réunies, groupées en système. Paul ne fait pas de la ζωή même un objet précis d'enseignement. La chose lui semblait inutile ; comme dans l'hébraïsme, comme

[1] Ephés. 4 : 13, 15.
[2] 2 Cor. 7 : 1.

dans le judaïsme, l'Esprit est la puissance surnaturelle donnant la vie. Qui a l'Esprit a la vie, le fait est évident, admis de tous, pourquoi insister, pourquoi vouloir l'établir ? L'affirmer était suffisant. Toutefois les déclarations de l'apôtre touchant le « ζῆν » ou le « εἶναι ἐν πνεύματι » décellent une grande originalité. En elles et par elles on voit Paul se séparer des notions reçues jusqu'alors, des conceptions courantes. Vis-à-vis du judaïsme il y a rupture. Sans doute le point de départ est le même : l'Esprit est la source première de l'existence, mais alors que le pharisien attribue la vie actuelle et même future aux œuvres de l'homme observant la loi, pratiquant la justice, l'apôtre y voit un effet de l'Esprit duquel dépendent le présent et l'avenir. Vis-à-vis des communautés chrétiennes il y a progrès. Pour les premiers chrétiens, l'Esprit est uniquement cette force mystérieuse qui accomplit les prodiges, confère les dons extraordinaires, il est le gage d'une possession future... pour Paul, l'Esprit est la vie même, la vie toute entière, le bien suprême, il est tout ce que le fidèle reçoit dans le temps présent, tout ce qu'il recevra dans l'éternité.

CHAPITRE XI

Effets de l'Esprit

Bien que latente et cachée en Christ, cette vie de l'Esprit se révèle par des effets spéciaux, elle produit des fruits caractéristiques qui ne laissent aucun doute sur leur origine. Ces manifestations sont de deux sortes : les unes, concernant l'individu, apparaissent essentiellement personnelles, je dirai même toutes subjectives ; les autres, concernant la collectivité, revêtent de ce chef un caractère plus objectif. On comprendra dès lors que j'ai divisé cette portion de mon étude en deux parties :

L'Esprit et l'individu.

L'Esprit et la communauté.

A

L'Esprit et l'individu

§ 1. — Adoption

Dans son état naturel, l'homme est éloigné de Dieu, il est même : « son ennemi »[1], mais le Christ venant

[1] Rom. 5 : 10 ; Col. 1 : 21.

sur la terre a, par sa vie et par sa mort, réconcilié les hommes avec Dieu. Cette καταλλαγή [1] qui marque la fin du conflit et permet aux créatures d'avoir accès auprès du Créateur, réside en ce que les péchés des hommes ne leur sont pas imputés ; jadis « enfants de colère », ils deviennent : « enfants de la promesse », bien plus : « enfants de Dieu » [2]. Comme tels ils reçoivent l'Esprit d'adoption : πνεῦμα υἱοθεσίας, qui, faisant succéder la joie à la crainte, est le garant et le témoin de leur filialité divine.

Au sujet de ce sentiment nouveau qui emplit le chrétien, quelques textes méritent d'attirer et de fixer notre attention.

« Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba, le Père » [3]. De ces paroles on peut rapprocher Rom. 8 : 15 : « Vous n'avez point reçu un esprit de servitude, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, le Père ». Le verset suivant nous déclare que : « ce même Esprit rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » [4]. Retenons de ces passages tout d'abord que l'individu ne parle pas de son propre chef, l'Esprit parlant en lui et par lui, les paroles dites expriment forcément la vérité : nous sommes fils. En quoi consiste ce témoignage de l'Esprit ? Comment l'Esprit de Dieu témoigne-t-il à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ?

La diversité d'opinions est grande. D'après Ori-

[1] Rom. 3 : 25 ; 5 : 10 ; 2 Cor. 5 : 18-19, Eph. 2 : 16 ; Col. 1 : 22.

[2] Cf. Ephés. 2 : 3 ; Gal. 4 : 28 ; Rom. 8 : 16 ; Gal. 3 : 26 ; Phil. 2 : 15.

[3] Gal. 4 : 6.

[4] V. 16.

gène, c'est par l'expérience que nous faisons d'obéir à la loi de Dieu par amour, non par crainte. D'après Chrysostome c'est par le cri « Abba, le Père » jaillissant de notre esprit, et que le Saint Esprit lui-même crie en nous. Tholuck estime que ce témoignage réside dans le sentiment de paix qu'éprouve le cœur ; Gifford dans : « l'amour que nous ressentons pour Dieu, se manifestant par une vie sainte » ; Rückert y voit : « un je ne sais quoi, que l'apôtre a reconnu en lui, et qui lui a donné la conscience vivante de son adoption » ; De Wette pense que c'est : « par les prières qu'il nous suggère » que l'Esprit de Dieu remplit son office de témoin, tandis que Fritzsche affirme : « par sa présence, en faisant de nous son siège », et Meyer : « parce qu'il nous révèle intérieurement « tu es fils de Dieu » joignant ainsi son témoignage à celui de la conscience qui nous dit : « Je suis fils de Dieu ». Avec plus de sagesse Hodge déclare : « c'est une chose qu'on ne peut comprendre pleinement ». Oltramare après avoir posé la question, examiné les réponses, conclut : « Toutes ces diversités attestent que ces commentateurs sont en plein dans l'arbitraire et n'ont pas saisi la pensée de Paul » ; avec beaucoup de prudence, et pour ne pas mériter la critique formulée, il ne donne lui-même aucune explication.

Quant à la prière prononcée, elle est, en sa brièveté, un cri du cœur plutôt qu'un formulaire, le terme même employé κράζομεν, κράζον, l'établit. Gunkel a certes raison d'écrire : « ces mots Abba, père, ne doivent pas du tout être considérés comme les premiers mots de l'oraison dominicale : Notre Père »[1]. Cette supplication, mieux encore cette exclamation peut être ramenée, j'aurai l'occasion de le montrer, à une sorte de glos-

[1] Gunkel, *die Wirkungen des heiligen Geistes*, p. 67.

solalie, c'est une prière en quelque sorte extra-naturelle, prière prononcée dans une espèce d'extase, ce n'est plus l'homme qui prie, mais l'Esprit.

Touchant ce dernier point, on n'aura pas manqué de relever dans les textes cités une variante. D'après Rom. 8 : 15, le cri Abba, le Père, est poussé par le chrétien lui-même qu'anime l'Esprit : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption par lequel nous crions : Abba, le Père ». En qui ou par lequel : ἐν ᾧ ; ce pronom établit nettement que c'est dans cet Esprit, mus par lui que nous crions : Abba. Dans Gal. 4 : 6, la part de l'homme est encore plus réduite : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils lequel crie : Abba, le Père ». Ici c'est donc l'Esprit envoyé par Dieu lui-même qui s'écrie : Abba. On ne peut, semble-t-il, surtout en considérant les deux petits mots : ἐν ᾧ de Rom. 8 : 15, séparer le cri de l'Esprit de celui poussé par le cœur ayant reçu l'Esprit ; c'est dans ce cri : Abba, que l'Esprit se manifeste, se prouve comme Esprit d'adoption. Que faut-il entendre par adoption : υἱοθεσία ?

Le terme exprime proprement l'acte par lequel quelqu'un devient fils υἱὸς, donc le fait même de l'adoption ; toutefois au v. 15, Paul estime que les croyants sont enfants de Dieu car, dit-il, « vous n'avez pas reçu un esprit de servitude... mais un Esprit d'adoption » ; le πνεῦμα δουλείας est opposé à un πνεῦμα υἱοθεσίας. Or δουλεία désigne : l'esclavage, la servitude, c'est-à-dire un état, le mot s'applique et convient à la situation du δοῦλος ; on peut donc estimer et conclure légitimement que υἱοθεσία indique non seulement l'acte d'adoption mais encore l'état résultant de cet acte, le rapport nouveau inauguré par ce fait. Une question se pose alors. Ce génitif υἱοθεσίας s'applique-t-il à l'action de l'Esprit ou concerne-t-il la nature de l'Esprit ? La filialité est-elle un produit ou un simple attribut de cet Esprit ? Que disent à cet égard et les textes et leurs interprètes.

Bien des commentateurs (Origène, Chrysostome, Augustin, Erasme, Calvin, Bengel, Olshausen, Hofmann, Weiss) considèrent υἱοθεσίας comme un génitif d'effet, la traduction du v. 15 donnerait alors : « car vous n'avez pas reçu un Esprit qui donne la servitude... mais un Esprit qui donne l'adoption ». Godet pense que : « l'Esprit d'adoption est l'Esprit de Dieu en tant que produisant l'état spirituel conforme à la position de fils »[1]... L'apôtre indiquerait donc la cause pour laquelle les croyants sont fils : ils ont reçu l'Esprit de Dieu lequel procure non l'esclavage mais la filialité. Toutefois comme l'observe Oltramare, ne faudrait-il pas dans ce cas ὅτι au lieu de γάρ ? Si, d'autre part, le don l'emporte effectivement sur la possession, si c'est lui qui rend vraiment fils, Paul aurait dû dire, se plaçant toujours au point de vue objectif : « parce que l'Esprit qui vous a été donné, ou que Dieu vous a donné est un Esprit »... etc. Pourquoi s'exprime-t-il au point de vue subjectif : « parce que l'Esprit que vous avez reçu, ἐλάβετε, » ? Simplement parce qu'il « en appelle comme preuve (γάρ)... aux sentiments mêmes qui animent les chrétiens ; c'est une preuve d'expérience »[2]. Dès lors le génitif υἱοθεσίας est simplement qualificatif, il indique le caractère spécial de ce πνεῦμα ; c'est un esprit convenant à l'état de fils : un esprit filial.

Cette même conclusion ressort aussi du passage Gal. 4 : 6. Plus explicite, plus net, l'apôtre déclare : « ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα... » La question semble tranchée : « c'est parce que vous êtes fils que Dieu a envoyé son Esprit »... Mais on objecte qu'une telle interprétation n'est pas exacte, ne convient pas

[1] Godet, *Com^re sur l'épître aux Rom.*, II, p. 179.
[2] Oltramare. *Com^re sur l'épître aux Rom.*, II, p. 135.

à la pensée de l'apôtre, ne cadre pas avec le v. 7 disant « de sorte que tu n'es plus esclave mais fils : ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός. » En acceptant la traduction proposée, il y aurait, dit-on, quelqu'incohérence entre les versets 6 et 7 ; après avoir dit : « parce que tu es fils », Paul ne dirait certainement pas : « de sorte que tu es fils », cette conclusion serait une absurdité et ne se comprend pas. Tout change, tout devient intelligible si l'on demande : ὅτι doit-il être rendu par « parce que », ou bien plutôt et simplement par « que » ? Dans ce dernier cas la difficulté s'évanouit, l'idée apparaît claire, précise. « Que vous soyez fils, la chose est certaine du moment que Dieu a envoyé l'Esprit »... Cette hypothèse est élégante, séduisante. Assurément la construction elliptique qu'elle présuppose n'aurait rien de surprenant chez Paul ; son style brusque, primesautier, synthétique n'est pas sans offrir des exemples analogues... Néanmoins il m'est impossible d'accepter une pareille interprétation. Tout d'abord le mouvement de la pensée s'oppose à une telle traduction. Paul écrit en effet aux Galates : « ὅτι δέ ἐστε υἱοί ». Si, argumentant, l'apôtre eût voulu établir le bien fondé de cette parole, prouver son assertion, dire, comme on le prétend : « cela est vrai car » ou « puisque Dieu vous a envoyé son Esprit », il semble évident que, pour être compris des lecteurs, il aurait dû insister sur cette preuve, la signaler nettement, formuler avec plus de clarté sa pensée : « que vous soyez fils ! cela est évident car Dieu a envoyé l'Esprit »... ; or nous ne trouvons rien de semblable. Si véritablement Paul se fût livré à une démonstration, cette omission vraiment étrange, eût frappé de stérilité son effort, eût rendu son raisonnement inintelligible. Ici encore l'apôtre donne une preuve de la filialité du croyant, en faisant reposer l'envoi de l'Esprit précisément sur cet état de fils : « parce que fils... Dieu a envoyé son Esprit ». Hof-

mann objecte qu'alors : « on pourrait être fils de Dieu sans posséder l'Esprit de la vie nouvelle ». La critique ne porte pas. Tout ce qu'on pourrait dire c'est : « qu'on est fils de Dieu par la foi, qui affranchit de la loi, puis l'Esprit de la vie nouvelle est donné ». Le don de l'Esprit est le sceau et le témoin de l'état du fidèle devenu enfant de Dieu. C'est pourquoi au v. 7 Paul peut continuer à développer sa pensée en disant : « vous n'êtes plus esclaves mais fils ». N'a-t-il pas montré précédemment que le Christ est venu, et, soumis à la loi, a brisé par son obéissance le joug de cette loi afin que nous devenions enfants de Dieu : « ἵνα τοὺς ὑπό νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν »[1]. Parce que en Christ Dieu nous a reçus comme ses fils, il a envoyé l'Esprit qui met en nos cœurs les pensées, les sentiments, les désirs qui conviennent à notre nouvel état, qui nous inspire des paroles analogues à celles employées par Jésus dans ses rapports avec le Père.

Je conclurai donc : le πνεῦμα υἱοθεσίας n'est pas l'Esprit produisant la filialité, mais l'Esprit convenant à la condition, à l'état de fils. Quant à l'adoption elle-même, terme que Reuss trouve impropre[2] mais que je maintiens quand même parce que reçu et conforme au mot grec, elle est produite par un acte de la grâce divine qui suit immédiatement la justification. Par la δικαίωσις Dieu reçoit en grâce le pécheur, dans l'υἱοθεσία il transforme en fils celui qui était esclave. Cette œuvre accomplie, l'Esprit du Père se communique au fidèle, devient la puissance directrice de la vie. La possession de l'Esprit est si intimement unie à la situation de fils que la seule présence de l'Esprit est la preuve

[1] (V. 5).
[2] Cf. Reuss : *La Bible. Les épîtres pauliniennes*, I, p. 112.

manifeste de la filialité [1] et que Reuss a pu dire non sans une apparence de vérité : « en recevant l'Esprit de Dieu l'homme devient enfant de Dieu ».

§ 2. — Révélation

Nous donner la précieuse assurance que nous sommes enfants de Dieu, n'est pas le seul effet de l'Esprit qui apparaît encore comme : « Esprit de sagesse et de révélation » [2]. A ce titre, son action s'exerce particulièrement sur l'entendement : νοῦς. Il convient de signaler que le terme νοῦς présente diverses acceptions. Dépourvu de toute notion morale, il désigne l'intelligence, l'entendement, la manière de penser [3] ; opposé à l'état extatique il exprime l'indépendance de l'esprit humain [4] ; revêtu d'une acception morale il se rapporte aux dispositions de l'individu [5] ; représentant l'élément spirituel, il s'oppose à la chair mais ailleurs il se combine avec elle, marquant la tendance mauvaise de l'individu [6] ; on trouve enfin l'expression [7] νοῦς Χριστοῦ, νοῦς κυρίου (variante du même texte) qui peut marquer la connaissance approfondie de l'Evangile ; Godet y voit : « la pensée de Dieu quant à la destination de l'humanité et quant aux meilleurs moyens de la réaliser » [8], Sabatier : la « forme individuelle de la substance de l'être spirituel : le πνεῦμα » [9]. L'Esprit agit sur l'enten-

[1] Rom. 8 : 14 ; cf. 1 Jean 3 : 24 ; 4 : 13.
[2] Eph. 1 : 17.
[3] Rom. 1 : 28 ; 14 : 5 ; Ephés. 4 : 17 ; 1 Tim. 6 : 5, etc.
[4] 1 Cor. 14 : 14.
[5] 1 Cor. 1 : 10 ; Eph. 4 : 23.
[6] Rom. 7 : 23-25 et Col. 2 : 18.
[7] 1 Cor. 2 : 16.
[8] Godet. *Com^re^ Corinth.* I. p. 147.
[9] Sabatier. *Mémoire*, p. 26 pas: Cf. *L'Apôtre Paul*, p. 312.

dement non point pour le supprimer ou paralyser son activité, mais pour le transformer, le renouveler comme est renouvelé l'homme intérieur. Après comme avant l'effusion et la réception de l'Esprit, le fidèle conserve son νοῦς et voilà pourquoi Paul n'engagera pas les croyants à dépouiller leur esprit comme ils ont dépouillé le vieil homme, il leur dira simplement : « ne vous modelez pas sur le siècle présent mais soyez métamorphosés par le renouvellement de la raison, μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, »[1] et ailleurs : « soyez renouvelés dans l'esprit de votre intelligence, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν »[2]. Cette modification due à l'Esprit de Christ est nécessaire pour que l'homme réalise sa destinée, perçoive et discerne le bien et le mal, accomplisse l'un, s'abstienne de l'autre. A l'heure actuelle, dans l'état naturel de l'individu, l'entendement est altéré, faussé ; l'égoïsme le domine, le conduit ; le péché en a fait : le νοῦς τῆς σαρκός, d'où les erreurs, les chutes sans nombre[3]. Il faut que cette faculté soit affranchie du joug de la chair pour être capable d'apprécier (δοκιμάζειν), de connaître (γνῶναι) la volonté de Dieu. Le changement opéré par l'Esprit dans le chrétien concernera donc non seulement les dispositions du cœur, les sentiments, mais encore les tendances de la raison, les pensées.

L'Esprit illuminant la connaissance, projette un jour nouveau sur toutes choses et prépare ainsi la conversion. Depuis Moïse un voile couvre l'entendement des hommes dont les esprits sont endurcis[4]. L'image employée par l'apôtre semble montrer, comme le dit Reuss : « que la Providence a voulu et permis que

[1] Rom. 12 : 2.
[2] Eph. 4 : 23.
[3] Col. 2 : 18.
[4] 2 Cor. 3 : 13, *pass*.

l'intelligence du sens intime et prophétique de la révélation, qui devait aboutir à Christ, ne fut pas tout de suite l'apanage de tout le monde ; ainsi aujourd'hui encore, quand les textes de l'Ecriture, les documents révélateurs de l'ancienne alliance, sont lus aux Juifs, c'est comme un voile qui s'interpose entre les textes et les yeux des lecteurs » [1]. On peut relever en outre que le voile placé d'abord sur la lecture, donc sur le texte : κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης, est présenté ensuite couvrant le cœur, ici l'intelligence : κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται. Mais au souffle de l'Esprit ce voile disparaît ; l'homme connaît, comprend, est transformé de gloire en gloire comme par l'Esprit du Seigneur. L'apôtre n'hésite pas à se proposer lui-même en exemple. Autrefois « ce voile jeté sur les cœurs » l'a égaré ; croyant plaire à Dieu il a : « persécuté l'église », la « ravageant », il a : « surpassé dans son judaïsme, ceux de son âge et de sa condition » et cela jusqu'au jour où Dieu daigna révéler son Fils à celui qu'il s'était choisi [2]. Par cette révélation, l'idéal et les conceptions de Paul changent, son νοῦς est libéré, il se convertit. L'action de l'Esprit [3] et l'effet de la révélation produisent donc un même résultat, le : ἀποκαλύπτειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, concorde exactement avec le : περιαιρέιν τὸ κάλυμμα.

Toutefois ce n'est pas seulement comme Christ glorifié que Jésus est apparu à Saul de Tarse. Esprit vivifiant il l'a instruit, il a dissipé les ténèbres où l'intelligence du pharisien s'égarait. C'est pourquoi parlant de « son évangile » Paul le présente comme reflétant non l'enseignement humain des apôtres,

[1] Reuss. *Les Epît. paul.* I. 307.
[2] Gal. 1 : 15.
[3] 2 Cor. 3 : 14-18.

mais l'enseignement divin du Seigneur[1]. Ce qu'il annonce ne vient pas de l'homme, ce qu'il prêche il ne l'a ni reçu, ni appris du monde, mais de Christ lui-même, le favorisant d'une révélation spéciale. Le texte Galates 1 : 11, 12, fort explicite à ce sujet nous fait saisir la pensée et la croyance de Paul. Il oppose ce qui est acquis par l'enseignement proprement dit à ce que l'on connaît par révélation, ce dernier terme impliquant un caractère de subit, d'immédiat, qui exclut tout travail de réflexion subjective et individuelle. L'agent de cette admirable révélation est naturellement l'Esprit qui dévoile les choses cachées depuis la création du monde : « ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος »[2]. C'est par l'Esprit que l'apôtre possède la connaissance du salut et de la vérité divine : « car l'Esprit sonde toutes choses même les profondeurs de Dieu ». De même en effet que nul ne pénètre les pensées, les désirs, les projets de l'homme si ce n'est l'Esprit qui est en lui, de même nul ne peut connaître les volontés, les plans, le but de Dieu si ce n'est l'Esprit qui est en lui. Posséder cet Esprit c'est démêler : τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, c'est avoir le principe qui donne toute connaissance vraie, la lumière que rien ne peut voiler, qui manifeste tout. De la part de Dieu, l'Esprit parfait donc la révélation, et, de la part des chrétiens, l'Esprit plonge dans les profondeurs de la sagesse divine. Il y a dans cette double constatation une conséquence naturelle de la définition rappelée en tête de ce paragraphe et contenue dans Ephésiens 1 : 17 : « πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ». Grâce à l'Esprit agissant, le grand mystère caché de toute éternité, mais manifesté dans la personne du Christ, est révélé totale-

[1] Gal., 1 : 11, 12.
[2] 1 Cor. 2 : 10.

ment aux chrétiens comme il le fut partiellement aux prophètes de l'Ancienne Alliance. Ce mystère en effet : « n'a pas été manifesté en d'autres âges aux enfants des hommes, comme il a été révélé maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres »[1].

Il faut, pour bien saisir la pensée de Paul, comprendre ce qu'il entend par : μυστήριον. Avec beaucoup de justesse, Reuss écrit à ce sujet : « Nous devons insister sur la différence entre la notion du mystère telle qu'elle se trouve dans les écrits de Paul, et le sens scolastique de ce terme, d'après lequel celui-ci signifie un dogme incompréhensible. Dans tous les passages où il se sert de ce mot, l'apôtre oppose au mystère la révélation qui y met fin, tandis que, d'après les docteurs de l'Eglise, c'est avec la révélation que le mystère commence »[2]. Touchant notre texte, le même théologien écrit : « Le mystère, dans le sens paulinien, peut se définir : une vérité nouvellement révélée ; et soit l'Evangile dans son ensemble, soit tel élément essentiel qui en fait partie, sera un mystère dans ce sens »[3].

Le γνῶναι que donne l'Esprit ne révèle pas seulement le dessein du salut caché en Christ et accompli par lui, il ne confère pas uniquement la pleine intelligence du mystère ou des mystères, savoir l'Evangile et ses éléments essentiels, il donne encore à l'individu la connaissance des devoirs moraux, pratiques, concrets. Le chrétien étant affranchi par l'Esprit du joug de la chair, le : γνῶναι κάτὰ σάρκα[4] disparaît

[1] Eph. 3 : 5 ; cf. Col. 1 : 26-27 ; 2 : 2 ; 4 : 3 ; Eph. 1 : 9 ; 3 : 2-12 ; 4 : 6 ; 6 : 20. etc.
[2] Cité par Oltramare. *C^re^ Rom.* II p. 419, attribué à Reuss, Th. Chr. p. 63.
[3] Reuss, *Epit. Paul*, II, p. 179.
[4] 2 Cor. 5 : 16.

et il ne peut plus être question d'une : σοφία σαρκική [1], toutes choses sont devenues nouvelles. Par le renouvellement de l'intelligence, l'Esprit permet d'éprouver : τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον [2]. On comprend alors le désir de Paul, sa prière afin que les Colossiens soient remplis de la connaissance de la volonté de Dieu : « en toute sagesse et intelligence

[1] 2 Cor. 1 : 12.

[2] Rom. 12 : 2.

Le texte a été différemment interprété. Luther a traduit : « Quelle est la bonne, agréable et parfaite volonté de Dieu. » Paul exhorte les chrétiens à se métamorphoser par le renouvellement de l'Esprit, afin que, dans les multiples circonstances de la vie, ils puissent discerner exactement la bonne, agréable et parfaite volonté de Dieu. Cette vue est reprise par Rückert, Godet. Ce dernier théologien estime qu'il n'est pas toujours facile au croyant sincère de démêler exactement quelle est la véritable volonté de Dieu, voilà pourquoi l'apôtre déclare : « pour que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, cette volonté bonne, agréable, parfaite. »

Se fondant sur l'absence des deux mots τί ἐστι dont la présence devant τὸ ἀγαθὸν s'imposerait dans l'interprétation précédente, considérant la forme appositive des adjectifs, quelques exégètes estiment qu'il faut traduire : « Quelle est la volonté de Dieu, la bonne, agréable et parfaite », cette volonté s'opposant à une autre qui ne serait pas la bonne, agréable et parfaite. Chrysostome, Reiche voient une allusion à la loi mosaïque qui, mal comprise, ne révèle pas la volonté de Dieu dans sa perfection.

Calvin rend le passage par : « pour esprouver quelle est la volonté de Dieu, bonne, et plaisante et parfaite », il explique en disant : « les épithètes qui sont yci adjoustez, tendent à la louange de la volonté de Dieu, afin qu'en plus grande alaigreté de cœur nous nous efforçions de nous conformer à icelle. Et de faict pour réprimer et rembarrer nostre obstination et fière opiniastreté, il est du tout nécessaire que la louange de justice et perfection soit entièrement attribuée à la volonté de Dieu, sans en rien donner ailleurs ». Dans ce même esprit avec De Wette, Meyer, Tholuck, Ewald, Lange, Hofmann, Volkmar, Reuss considère τὸ ἀγαθὸν, εὐάρεστον, τέλειον

spirituelle »[1]. Seul l'homme dont l'entendement est renouvelé peut connaître les choses divines parce que c'est spirituellement qu'on en juge, nous savons en effet que « l'homme naturel ne reçoit point les choses de l'Esprit de Dieu car elles lui sont une folie et il ne peut les connaître »[2]. Mais le chrétien peut sonder l'insondable, l'Esprit lui confère une science sûre, il permet à son intelligence de pénétrer les mystères, de comprendre, de savoir. Préparation du salut, envoi du

comme trois neutres pris substantivement apposés à τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, l'article τὸ non répété montrant que cette volonté est tout à la fois, καὶ, bonne, agréable, parfaite ; le renouvellement de l'esprit νοῦς montre alors ce que Dieu veut et exige des hommes savoir : ce qui est bon, agréable et parfait. La traduction de Reuss ne laisse aucun doute : « transformez-vous par le renouvellement de votre esprit, afin de bien vous pénétrer de ce que Dieu veut, ce qui est bon, agréable et parfait ».

Dans ces qualités prêtées à la volonté divine, il y en a deux qui se comprennent aisément : ἀγαθὸν, τέλειον, mais la troisième εὐάρεστον manque de clarté et d'à-propos. Quelques commentateurs l'ont si bien senti qu'ils sous-entendent θεῷ : plaire à Dieu. Cette solution ne convient pas, ne veut rien dire ; que la volonté de Dieu soit agréable à Dieu, la chose va de soi, est évidente.

D'après Oltramare, Paul invite ses lecteurs à se métamorphoser afin qu'ils apprécient ce qu'est la volonté de Dieu en soi, c'est-à-dire afin qu'ils jugent bien de sa valeur véritable : « en sorte que vous appréciez ce qu'est la volonté de Dieu, savoir le bon, agréable et parfait tout ensemble de cette volonté », c'est dire qu'elle est tout à la fois bonne, agréable et parfaite.

Sur ce point, en dépit de leurs divergences, Oltramare et Godet sont d'accord. La volonté divine se dévoile à l'individu bonne, en tant que juste, droite, morale c'est-à-dire exempte de mal ; agréable en tant que plaisante au cœur qui aime le bien ; parfaite en tant que répondant à l'idéal de son entendement renouvelé par l'Esprit.

[1] Col. 1 : 9

[2] 1 Cor. 2 : 14.

Christ, épreuves de la vie présente, apparaissent dans le plan divin comme ayant un but précis, un effet certain : la glorification future du croyant[1].

§ 3. — Vivification

Connaissant le plan divin, le fidèle est tranquille au sujet de sa destinée future. L'Esprit qui lui a révélé toutes choses communique à son cœur une parfaite quiétude, une inébranlable certitude. Parce qu'ils ont l'Esprit les chrétiens savent que Dieu ressuscitera leur corps mortel[2], car l'Esprit n'est pas seulement vie, il est encore toute vie et vivifiant. Cette considération montre combien sont naturelles les déclarations de Paul écrivant : « la loi de l'Esprit de vie m'a affranchi... », « ... le dernier Adam est devenu esprit vivifiant », « la lettre tue mais l'Esprit vivifie »[3]. Qui a l'Esprit ne peut pas mourir à jamais, le principe vivifiant exercera toujours son action, le chrétien couché dans la tombe se relèvera ; l'Esprit est le garant de la vie future. Cette résurrection qui triomphera définitivement de la mort, dissipera les craintes du sépulcre, chassera toute terreur et donnera la vie, est liée à une condition : « si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus-Christ habite en vous ». Il ressort de cette parole que la résurrection matérielle à venir, est indissolublement liée à la résurrection spirituelle présente, elle en est la conséquence naturelle. Et le fait se comprend. L'apôtre déclare que le fidèle s'unissant à

[1] Rom. 8 : 28; Ephés. 1 : 3, 10, etc.
[2] Rom. 8 : 11.
[3] Cf. Rom. 8 : 2; 1 Cor. 15 : 45 ; 2 Cor. 3 : 6, etc.

Christ reçoit et possède l'Esprit, devient un avec le Sauveur. Or ce dernier n'ayant pu être retenu dans la mort, comment les membres de son corps le seraient-ils ? [1]

J'observerai que cette certitude et cette destinée sont le partage des croyants seuls. La pensée de l'apôtre incline vers l'anéantissement des méchants ; cette fin apparaît comme la conséquence logique de la conception paulinienne. Puisque toute vie réside en Dieu ou en Christ [2], et que hors d'eux tout est mort, puisque l'Esprit est le dispensateur de cette vie, quiconque a l'Esprit a la vie, mais quiconque n'a pas l'Esprit ne peut avoir la vie.

On peut objecter que les textes cités s'appliquant au fait religieux, à la résurrection actuelle, on n'en peut rien inférer touchant la palingénésie. Il faut remarquer toutefois : la netteté avec laquelle les textes présentent la vie future comme une conséquence de la communion avec le Christ, de la conduite selon l'Esprit [3].

Les termes συνζῆν, συνέγείρεσται, ζωοποιεῖςθαι, vivre avec, ressusciter avec, vivifier, n'impliquent-ils pas l'idée, comme le dit Reuss, que le réveil à la vie religieuse dans ce siècle est la condition essentielle du réveil dans l'éternité ?

Enfin la parole déjà citée [4] me paraît probante : « si (εἰ δὲ) l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous (οἰκεῖ ἐν ὑμῖν), Celui qui a ressuscité Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps mortels ».

Une variante dans la fin du verset permet de l'interpréter de deux façons. (θεός) ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν

[1] Rom. 6 : 5-8 ; Eph. 2 : 5-6 ; Col. 2 : 12-13.
[2] Cf. Rom. 5 : 21 ; 6 : 22, 23 ; 1 Tim. 1 : 16 ; 6 : 13, etc...
[3] Rom. 6 : 8 ; 8 : 13 ; 2 Cor. 13 : 4 ; 2 Tim. 2 : 11, etc.
[4] Romains 8 : 11.

διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν ; telle est la leçon donnée par B D E F G K L P, Peschito, Itala, Vulgate, et acceptée par Irénée, Tertulien, Origène, Chrysostome, Théodoret, Ambrosiaster, plus récemment par Mill, Bengel, Scholtz, Griesbach, Knapp, Lachmann (éd. maj.), Tischendorf (7e édit.). Le sens du passage est en ce cas : « Dieu vivifiera vos corps mortels à cause ou parce que son Esprit habite en vous ». D'un autre côté ℵ A C beaucoup de M n n portent : « (θέος) ζωοποιήσει..... διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν », que reçoivent Clément d'Alexandrie, Athanase, Basile, Epiphane, etc..., qu'adoptent dans leurs versions Elzevir, Westcott, Lachmann (éd. min.), Tischendorf (8e éd.). La signification change quelque peu : « Dieu vivifiera vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous ».

La plupart des exégètes modernes préfèrent διὰ et l'accusatif ; Tholuck, De Wette, Ewald, Reuss se prononcent pour διὰ et le génitif. Les deux interprétations peuvent se soutenir ; je n'entrerai dans aucune discussion à cet égard, je veux retenir seulement que, dans les deux cas, la résurrection est étroitement liée à l'Esprit. Il en est l'auteur : διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ; il en est la cause, l'indispensable condition : διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ; quoiqu'il en soit, par lui, grâce à lui, l'individu sortira du froid tombeau. Comment ressuscitera-t-il ?

Parce que l'Esprit habite en nous, nos corps mortels seront vivifiés. Qu'entendre par là ?

La plus grande partie des théologiens ont vu dans θνητὰ σώματα le corps terrestre lui-même : « il donnera aussi la vie à vos corps mortels ». Ainsi traduisent : Chrysostome, Théodoret, Semler, Rückert, Meyer, Hofmann, Reuss, Godet. D'autres commentateurs ont compris cette parole dans le sens de vivification morale : « il donnera la vie (morale) même à vos corps mortels ». Calvin dit en ce sens : « ... Nous recueillons

qu'il ne parle pas de la résurrection dernière qui se fera en un moment : mais de l'opération continuelle de l'Esprit, par laquelle, mortifiant petit à petit les reliques de la chair, il restablit en nous une vie céleste »[1]. Bœhme, De Wette, Hengstenberg ont développé cette même thèse. Que penser ?

D'abord, il ne s'agit pas d'une résurrection pure et simple, mais d'une vivification. Paul emploie ζωοποιεῖν qui, dans notre texte, est synonyme de ἐγείρειν comme l'indique le sujet : ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν, comme le prouve l'épithète : θνητὰ appliquée au corps ; toutefois, Oltramare observe qu'il doit y avoir une différence dans la pensée de l'apôtre, sinon il eut purement et simplement répété ἐγείρειν comme c'est le cas 1 Cor. 6 : 14 ; 2 Cor. 4 : 14, etc. Ζωοποιεῖν est plus extensif que ἐγείρειν[2] ; dépassant l'idée de résurrection proprement dite, il s'applique et convient à la vie future tout entière. « Il vivifiera aussi vos corps mortels » ne signifie donc pas seulement : « il ressuscitera aussi vos corps mortels », mais : « il leur donnera la vie, la vie bienheureuse ». Dans Gal. 3 : 21, on retrouve ζωοποῖειν avec ce sens, que confirment du reste les versets 12 et 13.

Touchant la seconde interprétation, ζωοποῖειν ne constitue pas une objection ; ce verbe peut fort bien s'employer pour désigner une vivification morale ; mais, d'autre part, le terme θνητὰ ne convient pas du tout à cette idée, il faudrait par exemple ἀσθένη ou un qualificatif analogue. De plus, si Paul eut songé à une transformation morale, il n'aurait pas employé le futur : ζωοποιήσει, mais le présent : ζωοποιεῖ (ainsi qu'il vient de le faire au v. 10), cette vivification se réalisant à l'heure actuelle par l'Esprit habitant en nous.

[1] Calvin, *Com^re sur l'épît. aux Rom.* au texte 8 : 11.
[2] Cf. Rom. 4 : 17 ; 1 Cor. 15 : 22.

Une autre remarque exégétique confirme cette thèse. Dans l'interprétation figurée, καὶ est rendu par : « même ». Dieu donnera la vie (morale) même aux corps mortels, c'est-à-dire non seulement au πνεῦμα, mais au σῶμα de l'individu. Cette manière de voir me paraît absolument contraire à la pensée de Paul sur l'œuvre de l'Esprit. L'apôtre n'estime-t-il pas, en effet, que le plein épanouissement à la vie morale est marqué par la libération complète du corps[1] ? En outre, que signifierait la vivification morale du corps ? Le σῶμα est un simple instrument[2] ; il n'est pas en lui-même moral ou immoral, à moins qu'on n'identifie σῶμα et σάρξ, mais par une telle assimilation on fausse la doctrine paulinienne. Mieux vaut donc traduire καὶ par : aussi, « il vivifiera aussi vos corps mortels ». Cette conclusion est naturelle : l'esprit est déjà vivifié... le corps le sera également. Est-ce à dire que, d'après l'apôtre, la vie sera donnée au corps terrestre, ce dernier conservant sa forme actuelle ?

Pour bien pénétrer la pensée de Paul, pour la saisir en son entier, on peut et l'on doit rapprocher notre texte de l'enseignement plus développé : 1 Cor. 15 : 35-50. Oltramare affirme qu'il ne s'agit pas du corps tel qu'il est : chair et os, mais bien d'un corps transformé, comme l'établit le v. 23 où Paul dit du chrétien : qu'il « sera délivré de son corps » lors du grand jour. Considérant que : « σῶμα s'emploie aussi en grec pour désigner non spécialement le corps, mais la personne elle-même », notre exégète pense que σῶμα doit être ainsi entendu : « ce ζωοποιήσει n'est pas un don fait spécialement au corps, mais bien à la personne elle-même

[1] 2 Cor. 5 : 8.
[2] Cf. les expressions σῶμα ψυχικόν et σῶμα πνευματικόν, 1 Cor. 15 : 44.

du chrétien... », le sens de Romains 8 : 11 est : « celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à nos personnes mortelles ».

La pensée n'est ni très claire, ni très juste. Paul ne désigne jamais par σῶμα la personnalité humaine. Le texte I Thess. 5 : 23, montre à lui seul, et sans discussion possible, combien une telle conception est étrangère à l'apôtre : « Que tout en vous : l'esprit, l'âme et le corps soit conservé irrépréhensible ». Si l'on rend σῶμα par personne, il faudrait traduire : « Que tout en vous, l'esprit, l'âme et... la personne soit conservé... » Paul eut-il écrit pareille absurdité ? En faveur de l'interprétation rejetée, on invoque le texte Rom. 12 : 1, qui n'est pas probant du tout. On lit, en effet : « Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos σώματα en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu ». Avec Calvin, Bèze, Tholuck, De Wette, Reuss, Oltramare dit : « Je vous engage à offrir à Dieu vos personnes ». Est-ce bien exact ? J'estime préférable, parce que plus juste, la traduction donnée par Origène, Théodoret, Bengel, Semler, Rückert, Olshausen, Meyer, Hofmann, Godet : « Je vous engage à offrir vos corps ». Pourquoi, en effet, si Paul songe à la personne elle-même, n'écrit-il pas : παραστῆσαι ὑμᾶς αὐτούς ? Oltramare répond : dans les sacrifices, « on offrait à Dieu les victimes entières ; Paul a préféré l'expression σώματα à celle de ὑμᾶς αὐτούς, d'abord parce qu'elle fait image, puis parce que tout dans le chrétien doit être consacré à Dieu, même le corps. 6 : 13 ; 1 Cor. 6 : 20 » [1]. L'argument est loin d'être décisif.

Il ne me paraît pas davantage, comme le veut Meyer, qu'il convienne de distinguer la consécration du corps,

[1] Oltramare, *Com^re Rom.* II, p. 444

v. 1, et celle de l'esprit, v. 2, car cette opposition ne ressort pas dans la suite. Je maintiens donc que σώματα désigne bien : le corps, non : la personne. A l'appui de cette opinion, on voudra bien remarquer que Paul s'adresse à des fidèles, ἀδελφοί, déjà consacrés; l'Esprit qui habite en eux les a affranchis du joug de la chair et du péché[1], les régénérant, leur donnant la vraie vie. Au nom de cette grâce, de cette transformation subie, l'apôtre les exhorte à vivre d'une manière digne de leur condition ; or l'homme intérieur étant gagné, l'intelligence, la volonté, le cœur étant sous l'empire de l'Esprit, le corps doit être l'instrument qui traduit et manifeste cette consécration, d'où : παραστῆσαι τὰ σώματα : offrir vos corps. Sans doute, il se peut que l'apôtre ait songé aux sacrifices religieux, mais ce n'est point pour les proposer en exemple. La victime offerte par le prêtre était immolée, frappée à mort ; le chrétien, lui, doit vivre, vivre effectivement, d'une manière pratique : καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ.

Du reste, s'il s'agissait de la vivification de la personne et non de celle du corps, Paul aurait dû employer le présent non le futur, dire ζωοποιεῖ non ζωοποιήσει, car c'est dès maintenant que l'Esprit besognant en l'homme accomplit l'œuvre rénovatrice.

Enfin cette « personne mortelle » d'Oltramare, doit-elle s'entendre de l'esprit humain seul ? Alors l'apôtre ne dit rien de nouveau, car au verset 10 il a déjà affirmé : l'esprit vit. De plus, l'allusion à la résurrection du Christ n'a que faire ici ; ce n'est pas en effet le πνεῦμα mais bien le σῶμα τοῦ Χριστοῦ qui fut rappelé : ἐκ νεκρῶν. Cette « personne mortelle » comprend-elle l'esprit et le corps ? Alors ma thèse est fondée : le corps sera vivifié. La chose apparaît évidente si plaçant

[1] Ch. 6 : 8.

ce v. 11 dans son cadre on le rattache aux versets qui précèdent. Paul a déclaré : si Christ est en nous, le corps est mort mais l'esprit vit, et il ajoute : si l'Esprit demeure en nous, même ce corps qui est mort, reprendra vie un jour.

Faut-il dans ce terme : corps, voir l'enveloppe terrestre actuelle, « la chair et le sang » ? L'apôtre est opposé à cette conception judaïque. L'Esprit ne vivifiera pas notre organisme parce que ce dernier, approprié aux besoins de la vie présente, disparaîtra avec elle [1], la chair et le sang n'hériteront pas du royaume de Dieu [2]. Cependant il n'est pas question d'une résurrection purement spirituelle, cette idée est étrangère à Paul, qui, je le répète, ne conçoit pas d'êtres sans corps. La nécessité et la réalité d'un corps futur sont établies par la nécessité et la réalité du corps actuel. Comme la vie psychique relevant de l'âme [3] a besoin pour se déployer d'un organisme : σῶμα ψυχικόν, de même la vie spirituelle procédant de l'Esprit, exige pour son exercice un organisme : σῶμα πνευματικόν. Qu'est-il ?

Dans ses développements, Paul rappelle la création d'Adam qui reçut un souffle de vie. Devenu âme vivante, revêtu d'un corps animal, mortel, il fut le chef de l'humanité terrestre, mais le Christ, dernier Adam, devint Esprit vivifiant : πνεῦμα ζωοποιοῦν, et chef d'une nouvelle humanité spirituelle et indestructible. Je relève que l'apôtre dit : Christ est devenu, « ἐγένετο » [4],

[1] 1 Cor. 6 : 13.
[2] 1 Cor. 15 : 50.
[3] Il ne faut pas donner à ce terme le sens consacré par l'usage : principe immortel de l'individu, opposé au principe périssable : le corps. La ψυχή est le principe vital de la créature que l'homme et l'animal possèdent également. Le πνεῦμα est le principe de la vie spirituelle particulière à l'individu.
[4] 1 Cor. 15 : 45.

Esprit vivifiant. Comme les disciples, Paul pense donc que Jésus fut ce principe de vie seulement après la résurrection. Le Christ historique avait un corps comme le nôtre, soumis aux mêmes lois, aux mêmes conditions, par conséquent mortel. En sortant du sépulcre il a revêtu un nouveau corps que les croyants revêtiront à leur tour. Héritiers d'Adam, les fidèles sont aussi : cohéritiers du Christ. Si de l'un nous recevons le corps charnel, sujet à la mort, de l'autre nous recevrons un corps spirituel, impérissable. Remarquons-le, Paul conçoit autrement que les évangélistes le corps de Jésus ressuscité. C'était un corps sans chair ni os, car ce corps que nous devons revêtir sera bien tel[1] ; les récits selon Matthieu, Marc, Luc, Jean, représentent au contraire le Ressuscité comme ayant encore son corps terrestre[2]. Se prévaudra-t-on de cette remarque pour dire et soutenir que les apparitions racontées sont de pures légendes, dues aux idées matérialistes et grossières du temps ? Estimera-t-on avec B. Weiss que Jésus prenait un corps, quand il voulait apparaître ? Une autre hypothèse qui respecte des témoignages que nul ne peut vérifier, qui ne fait pas des apôtres de simples hallucinés, me semble tout à la fois permise, rationnelle et satisfaisante. Ne peut-on dire que le corps du Christ a subi une spiritualisation rapide et progressive ? La transformation aurait duré cinquante jours, ce qui permet de supposer et d'expliquer que Jésus, soumis à d'autres conditions d'existence, ait pu apparaître et disparaître avec son corps. A l'Ascension la transformation eut été complète.

Quoiqu'il en soit de ce point tout particulier, l'apô-

[1] 1 Cor. 15 : 50.

[2] Cf. Matth. 28 : 9 et parallèles; Luc 24 : 30, 39, 43; Jean 20 : 15, 27.

tre, considérant l'homme, parle d'une métamorphose future dans laquelle les éléments corruptibles, faibles, imparfaits de notre nature seront changés en éléments impérissables, forts, parfaits et glorieux. Quel rapport y a-t-il entre les deux corps ? A cette délicate question, Paul répond par une image, par un fait obscur et mystérieux, que l'expérience constate mais n'explique point. Le grain de blé que le semeur confie à la terre ne se métamorphose-t-il pas[1] ? Avec quel corps ressusciterons-nous? Avec un corps adapté aux conditions de la vie nouvelle, un corps qui ne sera plus une entrave, un obstacle à l'activité de l'Esprit, un corps qui sera semblable à celui du Christ glorifié[2]. Et tout croyant recevra ce corps, tout croyant héritera de cette vie éternelle dont l'Esprit est un à compte : ἀρραβών [3], ou encore : les prémisses, ἀπαρχή [4], ou enfin le sceau, σφραγίς, avec lequel Dieu a marqué les siens[5].

J'ai dit que tous les croyants recevraient le nouveau corps, hériteraient de la vie éternelle. Comment? Lorsque le Christ viendra sur les nuées, déclare l'apôtre aux Corinthiens[6], ceux qui reposent dans le tombeau se lèveront, et tous alors, morts et vivants, subiront la transformation nécessaire, celle-ci s'opérera d'une manière instantanée : ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. La résurrection apparaît ici comme devant être générale. Les hommes mourant à des époques différentes que deviennent-ils du moment où la porte du sépulcre se ferme jusqu'au jour où elle se rouvrira ?

La question n'est pas élucidée. Paul désigne les morts

[1] 1 Cor. 15 : 37.
[2] 1 Cor. 15 : 48 ; Phili. 3 : 21.
[3] 2 Cor. 1 : 22 ; 5 : 5 ; Ephés. 1 : 14.
[4] Rom. 8 : 23.
[5] 2 Cor. 1 : 22 ; cf. Ephés. 1 : 13.
[6] 1 Cor. 15 : 51, 52.

par le terme : κεκοιμημένοι[1] ; or κοιμασθαι signifie : mourir, être mort, ou encore se reposer, être assoupi, dormir. Cette acception conduit, semble-t-il, à concevoir un lieu analogue au sheol hébraïque, où les chrétiens attendraient l'instant de la résurrection. L'apôtre dit expressément : « les morts en Christ ressusciteront premièrement, πρῶτον ; ensuite, ἔπειτα, nous les vivants »[2]. Il suit de cette parole que les croyants ne seront réunis à Christ qu'après et par la résurrection générale. Toutefois cette thèse n'est pas la seule admise ; par ailleurs Paul incline nettement, se prononce ouvertement pour une résurrection individuelle. L'organisme terrestre n'est, à ses yeux, qu'une habitation passagère[3] ; demeurer dans le corps c'est demeurer loin du Seigneur[4], aussi l'apôtre aspire-t-il à déloger, à se rapprocher du Christ. Si, dans sa pensée, la mort l'eut introduit seulement dans le monde des ombres, parmi les κεκοιμημένοι, aurait-il eu ce désir ? se fut-il par là rapproché du Christ ? eut-il vraiment écrit aux Philippiens[5] : « désirant quitter cette vie et être, εἶναι, — donc tout de suite — avec Christ » ? Le régénéré participe dès la mort à la félicité promise, l'idée d'un état intermédiaire disparaît donc, et avec elle disparaît aussi celle d'une résurrection générale.

§ 4. — Fruits de l'Esprit

La vie des régénérés étant une vie en Christ ou la vie de Christ en eux : ζῆν ἐν Χριστῷ, ζῇ ἐν ἐμοί Χριστός[6], il en

[1] 1 Cor. 15 : 20 ; 1 Thess. 4 : 13.
[2] 1 Thess. 4 : 16, 17 ; Cf. 1 Cor. 15 : 23.
[3] 2 Cor. 5 : 1, 4.
[4] 2 Cor. 5 : 6, 8.
[5] 1 : 23.
[6] Rom. 6 : 11 ; Gal. 2 : 20.

résulte que le fidèle, dirigé par l'Esprit, accomplit désormais ce qui est bon, agréable à Dieu. L'apôtre signale le fait, énumérant les vertus chrétiennes, fruits de l'Esprit. « Mais le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance »[1].

En une même pensée Paul écrit aux Philippiens[2] : « Du reste frères, que tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout ce qui a bonne réputation, ce qui est digne de louange, vertueux, soit l'objet de vos pensées ». Je me borne à citer ces deux passages sans insinuer par là qu'ils soient les seuls dans les épîtres à pouvoir être rappelés, ou qu'ils résument toutes les vertus chrétiennes. Ailleurs, en effet, l'apôtre parle encore de ces vertus, il en mentionne même de nouvelles[3] sans prétendre jamais en épuiser la liste. A mon sens, on est en présence d'énumérations faites sans ordre. Paul n'a pas songé à dresser un catalogue complet des dons de l'Esprit ; c'est ainsi que I Cor. 12 : 28 parle de charismes omis aux versets 8, 9 et 10, qui constituent le récit fondamental. On aurait donc tort de vouloir démêler une intention secrète, une signification cachée dans les textes rappelés, on aurait tort aussi de vouloir restreindre au sens littéral et actuel les expressions employées. Quelques brèves remarques l'établiront.

La vérité que doit observer le croyant n'est pas seulement le contraire du mensonge[4], c'est encore la conduite conforme à la volonté de Dieu, d'où l'opposition entre la vérité et la malice, la méchanceté, l'ini-

[1] Gal. 5 : 22.
[2] Phil. 4 : 8.
[3] Ephés. 5 : 9 ; 1 Cor. 13 ; 1 Cor. 4 : 20, etc.
[4] 2 Cor. 11 : 10 ; Phil. 1 : 18, etc.

quité. « Célébrons donc la fête (Pâque) non avec du vieux levain, un levain de malice (κακίας) et de méchanceté (πονηρίας) mais avec les pains sans levain... de la vérité (ἀληθείας) ». « L'amour ne se réjouit pas de l'iniquité (ἀδικίᾳ) mais de la vérité (ἀληθείᾳ)[1].

La justice à pratiquer ne réside pas seulement dans la nécessité d'accorder à chacun ce qui lui revient, son dû[2], elle consiste encore à observer la volonté divine non la loi des hommes : « ne portez pas de joug autre, conseille Paul aux Corinthiens[3], car qu'y a-t-il de commun à la justice et à l'impiété? » Elle est la vertu opposée au vice, elle est ce qui plaît au cœur et résiste à Satan, voilà pourquoi les démons se déguisent en serviteurs de la justice[4].

La pureté, la décence (ἁγνότης et similaires) se rattachent à l'idée que le corps est le temple du Saint-Esprit. Par là le vice charnel est condamné, l'impureté est plus qu'une souillure, elle devient un véritable sacrilège dont le croyant doit s'abstenir[5] ; de tels actes sont inexcusables et doivent être sévèrement punis[6].

L'amour a été célébré par Paul dans ce sublime chapitre 13 de la première épître aux Corinthiens ; ce sont assurément les plus belles lignes de l'apôtre. Renan voit dans cette admirable page : « la seule de toute la littérature chrétienne qui puisse être comparée aux discours de Jésus »[7]. L'amour est tout, au point que nous trouvons cette invitation aux chrétiens : « marchez dans l'amour »[8]. L'amour seul digne de ce

[1] 1 Cor. 5 : 8; 13 : 6; Cf. Eph. 5 : 9; 2 Thes. 2 : 10, 12.
[2] Col. 4 : 1.
[3] 2 Cor. 6 : 14.
[4] Rom. 6 : 13 et 2 Cor. 11 : 15.
[5] 2 Cor. 6 : 16-17 ; 1 Tim. 5 : 22.
[6] 1 Cor. 5 : 11; 5 : 1-5.
[7] *Saint-Paul*, p. 408
[8] Eph. 5 : 2. Cf. le : « Marchez dans l'Esprit » de Rom. 8 : 4; Gal. 5 : 16-23, etc.

nom est celui qui se donne, qui se dévoue, qui se sacrifie; il est, comme on l'a dit : « l'expression de la vie chrétienne qui se manifeste dans le devoir présent » ; il est la seule chose qui demeure. Langues et prophéties prendront fin mais l'amour ne périra pas. Une fois de plus remarquons que Paul n'émet pas une théorie froide, stérile; il exprime en paroles ce qu'il éprouve, ce qui vit en lui. Sans l'amour tout est vain, les dons, les grâces sont des formes contingentes, l'amour est le contenu éternel. Par delà les manifestations extraordinaires qui captivent ses contemporains, l'apôtre, sans rien nier, démêle le principe, l'essentiel ; à ce qui est incertain, divers, passager, terrestre, il oppose ce qui est certain, un, immortel, divin ; il a saisi et compris que la réalisation de l'idéal a sa source dans le merveilleux précepte : « aimez-vous les uns les autres » [1].

Le cœur dans lequel l'Esprit répand l'amour connaît aussi la joie, χαρά. La joie se manifeste par une sérénité qui préserve l'âme du découragement, la met au-dessus des déceptions humaines, la soutient dans l'adversité [2]. Au sein même des afflictions, le chrétien, malgré ses souffrances, peut encore se réjouir car sa joie, compatible avec l'épreuve, n'est pas à la merci des circonstances [3].

Qui connaît une telle joie possède également la paix, εἰρήνη. Le sens du terme ressort de l'antithèse formée par ἔχθρα : l'inimitié existe vis à vis de Dieu [4], au sein des individus [5], ou à l'égard des autres hommes [6]. Calvin

[1] Jean 13 : 34; 15 : 12.
[2] Rom. 12 : 12 ; 14 : 17 ; Gal. 5 : 22 ; Phil. 1 : 25, etc.
[3] Rom. 5 : 2, 5 ; Coloss. 1 : 24; 1 Thess. 1 : 6; Phil. 3 : 1; 4 : 4 ; 2 Cor. 13 : 11 ; 1 Thess. 5 : 16.
[4] Rom. 5 : 10 ; 11 : 28, etc.
[5] Eph. 2 : 14-15.
[6] 1 Thess. 2 : 15, etc.

entend le εἰρήνη de Gal. 5 : 22 comme étant : « contraire de noises et de dissenssions ». Dans les formules de salutation [1], le mot correspond sans doute à l'hébreu שלום et implique toutes sortes de biens. Si parfois Paul parle de crainte, d'effroi [2], il ne s'agit pas de la crainte au sens ordinaire, synonyme de peur, il s'agit bien plutôt d'une anxiété touchant l'usage, l'effet des grâces reçues. Comme les vents furieux agitent violemment la surface des eaux et qu'au plus fort des tempêtes le fond des mers reste paisible, ainsi dans les épreuves, au souffle de l'adversité, le chrétien reste calme : il a la paix en lui.

Comme fruit de l'Esprit, Paul mentionne, dit-on, la foi, πίστις, qui est apparue déjà comme étant nécessaire à l'effusion de l'Esprit. Peut-elle donc être tout à la fois cause et effet, condition et conséquence ? Reuss attribue le fait à ce que, dans la théologie paulinienne, tout ce qu'il y a de bon, de salutaire est un don de l'Esprit ; qualités, vertus, forces, moyens d'action spirituels, moraux, matériels sont dûs à une intervention directe de cette puissance qui : « donne à chacun comme elle veut ». Cependant même dans une énumération sans ordre, l'apôtre aurait-il placé la foi entre la bonté, ἀγαθωσύνη, et la douceur, πραΰτης ? Il est à considérer que le terme πίστις reçoit plusieurs acceptions dans les épîtres. Il exprime la fidélité de l'Eternel dans ses promesses [3], la confiance de l'individu en Dieu [4], ou encore la conviction qu'un fait donné est exact [5]. Certes je reconnais que, le plus souvent, πίστις désigne

[1] Rom. 1 : 7 ; 1 Cor. 1 : 3 ; 2 Cor. 1 : 2 ; Gal. 1 : 3 ; Ephés. 1 : 2, etc.
[2] 1 Cor. 2 : 3 ; Phil. 2 : 12 ; 1 Tim. 5 : 20.
[3] Rom. 3 : 3 ; 15 : 8 ; 1 Cor. 1 : 9, etc.
[4] Rom. 4 : 5-9, etc.
[5] Rom. 6 : 8 ; 1 Cor. 11 : 18, etc.

la foi chrétienne en général ; je ne conteste pas que la déclaration contenue dans Ephés. 3 : 16 à 18, n'unisse intimement : l'Esprit, la foi, l'amour, néanmoins est-ce suffisant pour fonder la thèse de Pfleiderer déclarant : « la foi désigne le même principe de vie chrétienne que l'Esprit, celui-là se rapportant au côté subjectif, celui-ci au côté objectif » [1]. J'estime pour ma part que, présentée comme don, la πίστις ne s'applique pas à la foi du salut, racine de la vie chrétienne et non un de ses fruits, mais bien à la confiance en Dieu qui surmonte les plus grands obstacles, assurance parfaite que rien n'ébranle ou n'effraie, et à laquelle Jésus faisant allusion disait : « en vérité si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé... rien ne vous serait impossible » [2].

La conséquence d'un tel état de choses est l'espérance, ἐλπίς, qui apparaît comme produite par la foi mais qui est, en réalité, l'œuvre de l'Esprit. Ayant pour champ l'avenir, l'espérance porte naturellement sur ce que nous ne voyons pas [3], sur les biens promis aux élus. Elle a pour objets : la parousie [4], la résurrection [5], le salut définitif, c'est-à-dire l'affranchissement de tout mal, de toute douleur [6], la vie éternelle [7], la gloire [8], la justice [9], le jour du Seigneur [10], qui marquera la réalisation de tous ces biens. Fruit de l'Esprit l'espérance

[1] Pfleiderer : *Paulin*. p. 171.
[2] Matth. 17 : 20.
[3] Rom. 8 : 24,
[4] Tite 2 : 13.
[5] 1 Thess. 4 : 3.
[6] 1 Thes. 5 : 8.
[7] Tite 1 : 2 ; 3 : 7.
[8] Rom. 5 : 2.
[9] Gal. 5 : 5.
[10] 1 Thess. 1 : 3.

ne saurait être déçue[1], elle est une anticipation du bonheur futur [2].

D'après ce qui a été dit, nul ne sera étonné d'entendre l'apôtre déclarer : « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu », « en toutes choses nous sommes plus que vainqueurs », « je puis tout par celui qui me fortifie »[3]. A ceux qui sont : « fatigués et chargés » le πνεῦμα ζωοποιοῦν donne force, consolation, victoire [4].

[1] Rom. 5 : 5.
[2] Rom. 12 : 12.
On peut remarquer que les vertus chrétiennes sont aussi dites fruits de l'Evangile (Col. 1 : 6), de la justice (Phil. 1 : 11), de la lumière (Ephés. 5 : 9), de l'affranchissement du péché (Rom. 6 : 22). On peut même lire (Rom. 7 : 4) que le croyant porte des fruits pour Dieu, il s'agit naturellement ici de ses œuvres, ἔργα (Col. 1 : 10), agréables à Dieu. Parce qu'elles ne relèvent pas de la loi mais du Saint Esprit, elles sont dites belles, καλά, (1 Tim. 6 : 18) bonnes, ἀγαθα, (2 Cor. 9 : 8 ; Eph. 2 : 10 ; 2 Thess. 2 : 17, etc.).
[3] Cf. Rom. 8 : 28, 37 ; Phil. 4 : 13.
[4] 2 Cor. 1 : 5 ; 12 : 10 ; Phil. 1 : 19-20.

B

L'Esprit et la Communauté

§ 1. — L'Eglise

Régénéré par l'Esprit, devenu une nouvelle créature, le chrétien s'unit aux autres chrétiens ; une assemblée se forme : ἡ ἐκκλησία. Cette communauté est dite « le corps de Christ » [1] parce que ses membres vivent en Christ, et, par l'Esprit, sont unis en un seul corps. Ailleurs le Ressuscité est appelé : « la tête » ou « le chef de l'Eglise » [2]. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux images, le prétendre serait puéril, prouver le contraire serait oiseux. Dans la communauté comme dans l'individu, l'Esprit agit. On pourrait même établir un étroit parallèle entre l'action de l'Esprit dans l'individu et dans la collectivité. Le chrétien voit toutes choses devenir nouvelles, ainsi en est-il dans la communauté où les sentiments sont transformés, où tout doit se faire selon l'amour [3] ; le chrétien devient le temple de Dieu, la même expression convient à l'Eglise [4] ; par l'Esprit, la prière, la confession expriment la foi de l'individu ou de l'assemblée [5] ; toujours par l'Esprit, l'Eglise, comme chacun de ses membres, reçoit instruction, peut discerner le vrai du faux,

[1] 1 Cor. 12 : 27.
[2] Ephés. 1 : 22 ; 4 : 15 ; 5 : 23 ; Colos. 1 : 18 ; 2 : 19, etc.
[3] 2 Cor. 5 : 17 ; Cf. Rom. 14 : 15.
[4] 1 Cor. 3 : 16, 17 ; 6 : 19 ; 2 Cor. 6 : 16.
[5] Rom. 8 : 15 ; 10 : 10 ; 1 Cor. 1 : 2 ; 12 : 3 ; Gal. 4 : 6 ; Eph. 2 : 18.

connaître l'Evangile, s'édifier sur ce fondement inébranlable, l'amour [1]. Dans les épîtres postérieures [2], la communion de l'Esprit, κοινωνία πνεύματος, est encore plus fortement accentuée [3]. Faut-il établir un rapport de dépendance entre ces deux actions et lequel ? D'aucuns ont prétendu que l'Eglise conférait aux fidèles le Saint Esprit ; devenir membre de la communauté était la condition première pour que l'Esprit puisse transformer le cœur. Cette assertion me paraît fausse. J'estime que l'action individuelle précéda. Les chrétiens n'ont pas reçu le Saint-Esprit parce qu'ils sont devenus partie intégrante du corps de Christ ; ils sont devenus membres de la communauté parce qu'ils ont reçu le Saint-Esprit, et qu'alors ils ont éprouvé le besoin de se grouper.

Dans une allégorie très claire et fort transparente Paul montre ce qu'est l'Eglise : un corps formé d'organes différents indispensables à la vie commune. Comme dans le corps humain, l'âme est le principe unissant les membres entre eux, et donnant à chacun sa fonction, ainsi dans la communauté, l'Esprit lie les fidèles en une unité vivante, et confère à chacun ses qualités, ses capacités, sa tâche. Il y a un corps (σῶμα) dont les membres (μέλη) reçoivent des forces différentes (χαρίσματα) et accomplissent des actions (πράξεις) diverses [4], mais tout vient de l'Esprit. Considérons ces manifestations, cette œuvre nouvelle [5].

[1] Cf. 2 Cor. 11 : 4 ; Gal. 1 : 6, 8 ; 3 : 1, 5 ; 6 : 1 ; Rom. 15 : 1, 2.

[2] J'entends par là : Colossiens, Philémon, Ephésiens, Philippiens désignées couramment : Epîtres de la captivité.

[3] Cf. Phil. 2 : 1 ; 4 : Col. 3 : 14, 15 ; Ephés. 2 : 22 ; 4 : 3, 15, 16.

[4] Rom. 12 : 4 ; 8.

[5] Dans les développements qui suivent, on estimera peut-être que certains paragraphes auraient pu être placés dans le

§ 2. — Charismes

Dans la première épître aux Corinthiens, dans celle aux Romains, Paul désigne les dons de l'Esprit par χαρίσματα[1], terme qui ne se retrouve que dans 1 Pierre 4 : 10. Χάρισμα, exactement : don, cadeau, bienfait obtenu par grâce ou par faveur, est appliqué par l'apôtre aux capacités, aux dons qui rendent le chrétien apte à telle ou telle fonction. Ce n'est point là toutefois le sens unique. Χάρισμα désigne tout présent offert par la χάρις, c'est une indication d'origine, une forme dont le contenu peut être fort différent. Ainsi les privilèges d'Israël, les marques de bonté reçues par le peuple sont des χαρίσματα, la délivrance de la mort, des dangers courus par Paul est encore un χάρισμα, il en est de même de la justice, de la vie[2].

Ces charismes attribués successivement à Dieu[3], à Jésus-Christ[4], à l'Esprit[5], ne semblent pas, d'après l'apôtre, constituer un fondement naturel sur lequel se déploiera la vie chrétienne en sa diversité, ils apparaissent comme de véritables dons venus de Dieu, distribués selon le bon plaisir de la grâce : « Tout

chapitre précédent. Pour légitimer ma décision de les donner ici, j'arguerai de la règle même énoncée par l'apôtre, « que tout soit pour l'édification » (1 Cor. 14 : 26). Ces dons individuels (et il n'y a pas de dons autres, il n'y a pas de dons qui ne soient toujours et d'abord individuels) sont donnés pour la collectivité, ils doivent s'y déployer, agir dans son sein. Précédemment j'ai considéré les effets de l'Esprit vis-à-vis de l'homme intérieur, action toute individuelle, subjective, j'envisagerai maintenant les effets de l'Esprit dans la communauté, action générale, objective.

[1] 1 Cor. 1 : 7 ; 12 : 4, 9, 28, 30, etc.
[2] Rom. 5 : 16 ; 6 : 23 ; 11 : 29.
[3] 1 Cor. 7 : 7.
[4] 1 Cor. 1 : 4-7.
[5] 1 Cor. 12 : 8.

cela est l'œuvre d'un seul et même Esprit, qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il le veut »... « Dieu a disposé chacun des membres dans le corps comme il a voulu »[1]. Il faut se demander néanmoins si Paul, dans son enseignement, établit un rapport entre les dons et les qualités naturelles de l'individu, si réellement pour lui, les grâces reçues sont en harmonie avec les dispositions naturelles de l'homme. Godet déclare à ce sujet : « Le terme χάρισμα désigne une aptitude spirituelle communiquée au croyant avec la foi et par laquelle il peut concourir au développement de la vie spirituelle dans l'Eglise. Le plus souvent c'est un talent naturel que l'Esprit de Dieu s'approprie, dont il accroit la puissance et sanctifie l'exercice »[2]. Oltramare écrit, de même : « les χαρίσματα..... sont dûs à la grâce de Dieu, qui les donne, en éveillant, fécondant et épanouissant, par le Saint Esprit, chez celui qui a la foi, les germes ou aptitudes naturelles qui sont en lui »[3]. En soi cette conception peut être parfaitement juste, mais est-elle paulinienne ? Je ne le crois pas. Nulle part l'apôtre n'émet cette idée que les dons du Saint-Esprit sont conditionnés par les capacités du fidèle ; nulle part il ne laisse entendre que les charismes sont le simple épanouissement de qualités naturelles ; les textes déjà mentionnés[4] sont explicites : « l'Esprit donne à chacun comme il le veut ». Voilà qui est clair et net. Cette vue est confirmée par l'assertion catégorique de Paul : « si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature... toutes choses sont devenues nouvelles ». Etre πνευματικὸς c'est avoir pleinement rompu avec le ψυχικὸς ; se pla-

[1] 1 Cor. 12 : 11, 18 ; cf. 1 Cor. 12 : 19 à 28 ; Rom. 12 : 6.
[2] C^re^ *aux Rom.* II, p. 441.
[3] C^re^ *aux Rom.* I, p. 146 ; cf. II, p. 456.
[4] 1 Cor. 12 : 11 ; 18 : 19-28 ; Rom. 12 : 6, etc.

çant au point de vue religieux l'apôtre estime que, dans la vie chrétienne, tout ce qui se produit vient de Dieu, l'Esprit est tout puissant, il fait tout, il détermine tout. D'ailleurs le terme χαρίσματα, qui révélait déjà l'origine des dons, est généralement accompagné d'un qualificatif non équivoque : πνευματικά. N'est-ce pas dire que dans et par les charismes l'Esprit divin agit[1] ? Les dons apparaissent si bien comme le fait de l'Esprit, que Paul les appelle simplement : τὰ πνευματικά[2], et le texte : 1 Cor. 12 : 11, nous apprend que : « un seul et même Esprit opère (ἐνεργεῖ) toutes ces choses (χαρίσματα διάφορα), les distribuant à chacun en particulier comme il veut ». C'est donc par l'opération de l'Esprit que les charismes sont suscités et répartis, la diversité peut aisément se ramener à l'unité.

La déclaration contenue dans 1 Cor. 12 : 7 mérite quelque attention. Il est dit : « A chacun est donné la manifestation de l'Esprit, ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος, pour l'utilité commune ». Ainsi que le pense Meyer, Paul veut-il dire que le charisme est un don par lequel l'Esprit est manifesté (τοῦ πνεύματος étant un génitif objectif), ou bien, comme le prétend Godet, l'apôtre estime-t-il qu'avec le don chaque individu reçoit la révélation de l'Esprit agissant en lui (ce qu'indiquerait τοῦ πνεύματος génitif subjectif) ? Dans les versets qui suivent et qui accentuent les rapports entre les charismes et l'Esprit, les dons particuliers n'apparaissent pas du tout comme des moyens pour révéler l'Esprit ; en leur diversité, ils sont, au contraire, rapportés à ce principe unique. L'Esprit est le médiateur des dons (διὰ τοῦ πνεύματος), il en est la mesure (κατὰ τό πνεῦμα), il en est le fondement (ἐν τῷ πνεύματι) ; dès lors, chacun de

[1] Voyez sur les diverses acceptions de πνευματικὸς, les remarques d'Oltramare : *Com^{re} aux Romains* I, p. 147.

[2] Rom. 15 : 27 ; 1 Cor. 9 : 11 ; 12 : 1 ; 14 : 1.

ces charismes peut être conçu comme une révélation de l'Esprit et par là s'explique aisément l'expression : φανέρωσις τοῦ πνεύματος.

Le passage 1 Cor. 12 : 4, 6, antérieur à notre texte, attribue les dons divers à un seul Esprit, les fonctions différentes à un seul Seigneur, les opérations de toute nature à Dieu. Faut-il en inférer qu'on se trouve en présence de trois domaines, distincts dans la vie chrétienne, où se déploient respectivement l'activité de ces trois agents : l'Esprit, le Seigneur, Dieu ? Gloël montre justement qu'il s'agit d'une même vie envisagée à trois points de vue différents :

Comme acte par lequel la communauté s'affirme : χαρίσματα ;

Comme but dans lequel se révèle nettement la volonté de Dieu : διακονίαι ;

Comme effet résultant de la puissance divine : ἐνεργήματα.

Dans son commentaire, Reuss observe que, dans ce passage, l'apôtre relève l'unité et l'identité de l'élément divin quant à son origine, quant à son but, et les oppose à la multiplicité et à la variété des formes et des moyens relevant de l'élément humain : « C'est toujours le même Dieu qui agit en tous par son Esprit, c'est toujours le même Esprit qui amène les âmes au Seigneur, c'est toujours le même Seigneur qui préside aux destinées de son église »[1]. Si les effets produits par l'action de Dieu : les opérations, ἐνεργήματα, ne sont pas les mêmes chez tous les individus ; si les moyens d'action : les dons, χαρίσματα, sont divers et ne se ressemblent pas ; si les charges ou devoirs : les services, διακονίαι, sont différents et différencient les membres d'une église, cette inégalité n'existe que dans la forme, tout don vient de Dieu, tout charisme est une manifestation de l'Esprit.

[1] Reuss. *Les épîtres pauli.*, I, p. 228.

§ 3. — Diaconies

J'ai mentionné les διακονίαι : les charges, les devoirs. Je ferai remarquer avant tout que ce terme ne doit pas être pris dans son sens littéral et moral, car tous les dons, sous ce rapport-là, sont des devoirs aux yeux de l'apôtre. Les diverses manifestations de la grâce divine ne sont pas destinées à révéler ou à étaler une puissance surnaturelle, active et agissante, elles ont un but pratique déterminé ; les avantages, les privilèges conférés au croyant entraînent des obligations ; comme le dit Gunkel : le devoir est lié au don. Ainsi Paul affirme qu'ayant reçu l'Evangile il est forcé d'évangéliser[1], et il n'a point à tirer vanité de son œuvre, si admirable soit-elle, il ne doit pas s'en glorifier car la nécessité d'agir lui est imposée, malheur à lui s'il résiste. Cette nécessité toute morale qui éveille le sentiment de la responsabilité individuelle, n'est-elle pas une conséquence, n'explique-t-elle pas la parole du Christ : « on demandera beaucoup à qui il a été beaucoup donné »[2]. Sous peine donc d'être infidèle et même de déchoir de la grâce divine, le chrétien a une œuvre à faire, l'obligation doit se concrétiser en devoir, au sens matériel de tâche, de besogne, ce qu'exprime : διακονία. Avec Godet je dirai : « Le mot désigne non des aptitudes internes, mais des offices extérieurs dont certains individus sont chargés. Il y en a de différentes sortes ; les uns peuvent se rapporter à l'Eglise entière, d'autres à une communauté particulière, et cela soit en vue de la vie spirituelle... soit en vue des différentes sortes d'assistances tempo-

[1] 1 Cor. 9 : 16.
[2] Luc 12 : 48.

relles... »[1]. Chacun des services relevait-il d'un don de l'Esprit ? Il semble probable que les fonctions les plus élevées reposaient effectivement sur un charisme reconnu par l'Église et constitué en charge, d'autres, les plus inférieures : le diaconat, le service des tables, étaient vraisemblablement : « de simples offices confiés par l'assemblée ». Διακονία convient donc soit aux services momentanés accomplis dans des circonstances spéciales, soit aux services permanents régulièrement organisés au sein de la communauté. Le fait que Paul met en parallèle les διακονίαι et les χαρίσματα ne suffit pas à établir que, pour l'apôtre, tous les services de l'Eglise sont la conséquence immédiate d'un don. De même que certains charismes ne peuvent, du fait de leur nature, devenir base d'une charge (le parler en langues par exemple), et que d'autres naturellement se transforment en fonction régulière (le don de l'enseignement), de même il y a : « des charges tout extérieures, les intendances matérielles, qui sont à peine en relation avec un don, tandis que d'autres, comme l'apostolat, ont pour fondement un don spécial ou toute une réunion de dons »[2]. Je n'ai pas à considérer ces « charges extérieures », qui proviennent d'une organisation spéciale de l'Eglise, et n'ont qu'un lointain rapport avec le sujet traité, je me contenterai d'envisager simplement et brièvement les fonctions créées par quelque charisme, services qui relèvent de l'action immédiate de l'Esprit.

§ 4. — Ministère de la parole

Tout devant concourir à l'édification de la commu-

[1] *Com^re aux Corinthiens*, II, p. 200.
[2] Godet. *Com^re aux Corinth.*, II, p. 201.

nauté [1], la valeur des dons ne doit pas, d'après l'apôtre, se mesurer au caractère d'extraordinaire, de merveilleux qu'ils revêtent, mais à l'utilité pratique, à l'influence durable qu'ils exercent. D'après cela on comprendra sans peine que Paul ait considéré la prédication comme le plus grand des charismes. Prêcher l'Evangile n'est-ce pas la chose essentielle, soit pour le développement extérieur, soit pour l'édification intérieure de la communauté ? [2] Etre choisi, être qualifié pour cette œuvre est la grâce par excellence, aussi l'apôtre parle-t-il spécialement des hommes auxquels cette tâche est confiée.

Dans les énumérations où Paul établit une hiérarchie entre les personnes servant l'Eglise, il mentionne en premier lieu les apôtres... « ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους » [3]. Cette subordination a été contestée par quelques exégètes, Hofmann, par exemple ; sans suivre ce subtil commentateur dans ses inductions fort ingénieuses parfois, je me bornerai à observer : Paul s'adresse aux Corinthiens qui exaltaient le don des langues, le préféraient aux autres manifestations de l'Esprit. Ils accordaient la prééminence au glossolale, les apôtres, prophètes, docteurs ne venaient qu'en seconde ou troisième ligne, étant, de ce chef, quelque peu dédaignés. Une telle manière de voir et d'agir étant contraire au principe souvent rappelé : « tout pour l'édification », Paul combat cette méconnaissance et assigne à chacun la place qui lui revient. Les remarques exégétiques appuient encore la thèse qu'Hofmann rejette. Si l'apôtre eut voulu faire une simple énumération, s'il eut placé les différentes fonc-

[1] 1 Cor. 12 : 7 ; 14 : 6-16 ; Eph. 4 : 12.
[2] Rom. 1 : 11 ; 10 : 14 ; 1 Cor. 1 : 6 ; Col. 3 : 16, etc.
[3] 1 Cor. 12 : 28 ; Cf. Eph. 4 : 11.

tions sur le même rang, le : οὓς μέν devrait être suivi d'un οὓς δέ, mais l'inégalité des charges provoque un changement d'expression, et au lieu d'écrire comme on s'y attendrait : « οὓς μέν ἔθετο..... ἐν τῇ ἐκκλεσίᾳ ἀποστόλους », Paul pour mieux exprimer sa pensée introduit le terme πρῶτον avant ἀποστόλους. Ce πρῶτον « premièrement » marque nettement la priorité dans le temps et dans la dignité. Au fond rien de plus juste et de plus naturel, car : « l'Eglise est comme sortie de l'apostolat qui l'a fondée et qui demeure jusqu'à la fin son directeur suprême »[1]. Lorsque au v. 21, poursuivant son image Paul parle de « la tête » n'a-t-il pas en vue les apôtres ? Sans m'engager dans cette question, qui peut conduire au fantaisiste, je retiens simplement que les termes : secondement, δεύτερον, troisièmement, τρίτον, confirment l'assertion : l'apôtre est supérieur au prophète qui est lui-même plus que le docteur. Les apôtres sont les envoyés du Christ[2], leur mission essentielle est la prédication de l'Evangile[3], la première prédication, si je puis ainsi dire, car leur rôle est de défricher, de poser le fondement[4] sur lequel d'autres pourront et devront bâtir. Revêtu d'une telle charge, ayant un tel caractère, l'apôtre mérite une considération spéciale ; c'est lui qui engendre les croyants à la vie spirituelle, il est leur père et, de ce chef, peut parler avec autorité[5]. Cette autorité, Paul la revendique hautement, il se dit : « apôtre de Jésus-Christ sur l'ordre (κατ'ἐπιταγὴν) de Dieu », aussi lance-t-il aux Galates inconstants la triomphante déclaration : « Paul apôtre non de la part

[1] Godet. *Com^re aux Corinth.*, II, p. 231.
[2] 1 Cor. 1 : 17 ; 2 Cor. 5 : 20 ; Rom. 10 : 15.
[3] 1 Cor. 1 : 17 ; Gal. 1 : 16.
[4] 1 Cor. 3 : 10.
[5] 1 Cor. 9 : 2 ; 5 : 5 ; 1 Thess. 3 : 4 ; Phil. 8.

des hommes ni par l'homme, mais par Jésus-Christ et Dieu... »[1].

Le fondement posé, d'autres hommes sont nécessaires pour édifier, c'est pour cela que Dieu a suscité : « secondement les prophètes ». Le chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens nous instruit sur l'activité et le don prophétique souvent mentionnés[2]. La prophétie (προφητεία) est liée à une révélation (ἀποκάλυψις) divine. L'Esprit révèle au prophète ce qui est caché et le pousse à se tourner vers l'Eglise pour édifier, exhorter, consoler. Notons que Paul n'assimile pas la charge ainsi instituée avec celle qui existait sous l'Ancienne Alliance ; il ne s'agit pas de prédire les évènements futurs, d'annoncer ce qui sera ; le devoir immédiat, présent, porte sur ce qui est, sur les nécessités et besoins actuels. Nulle part il n'est dit que le prophète révêle l'avenir, mais bien : « les choses secrètes du cœur, « τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας ». Il interprète les secrets de la foi et, pour remplir sa mission, atteindre son but, parle d'une manière nette, intelligible. Bien qu'inspiré, il n'est pas un instrument passif; c'est dans sa conscience personnelle, réfléchie, qu'il reçoit et puise révélation et impulsion. Le verset 32 énonce nettement le fait : « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes ». Quelques théologiens, ont considéré les termes : « des prophètes, aux prophètes », comme s'appliquant à des êtres différents, les uns jugeant les autres. Calvin écrit : « les esprits des prophètes sont sujets aux prophètes. Ceci est une des raisons pourquoy il est nécessaire que quand un a parlé, quelque autre prenne la parole encore après.

[1] Gal. 1 : 1.
[2] Rom. 12 : 6 ; 1 Cor. 12 : 10 ; 13 : 2, 7, 9 ; 14 : 1 ; Eph. 4 : 11 ; 1 Thess. 5 : 20.

Car il adviendra quelque fois que les autres prophètes auront quelque chose à reprendre en la doctrine de l'un. Il n'est pas raisonnable, dit-il, qu'aucun soit exempt de censure... Ce passage a esté mal entendu d'aucuns, comme si sainct Paul disoit, que les Prophètes de Dieu ne sont point semblables à des transportez, lesquels... n'estoyent plus maistres d'eux-mêmes... » Dans cette interprétation on ne voit pas pourquoi Paul dit : les esprit des prophètes πνεύματα προφητῶν, et non tout simplement : les prophètes : προφῆται ; au lieu de « sont soumis » ne faudrait-il pas, ainsi que le veut Godet : « doivent se soumettre », et Hofmann observe avec beaucoup de raison qu'alors il fallait ajouter encore : αλλήλοις : « doivent se soumettre les uns aux autres ». La thèse de Calvin, soutenue par Bleek, Rückert, soulève une objection que le réformateur a prévue et formulée... « l'Apostre prononce apertement que les esprits des Prophètes sont sujets. Ja soit qu'il est vray qu'il parle des dons, toutesfois comment peuvent les hommes juger la prophétie donnée par le sainct Esprit, que quant et quant ils ne jugent le sainct Esprit même ? Par ce moyen, la parole de Dieu aussi mesme, qui est révélée par l'Esprit, sera assujettie à l'examen. Ce qui est tant et plus absurde : et n'est point besoin de m'arrester à le monstrer : car chacun le voit... » Calvin cependant essaie de répondre, sa croyance que nul ne reçoit une pleine révélation ne résoud pas la difficulté, l'objection subsiste. « Ce n'est pas sans intention que Paul fait heurter en grec le terme de « prophètes » avec lui-même, comme pour peindre la réaction que chaque prophète est capable d'exercer sur lui-même »[1]. Je partage tout à fait cette opinion de Godet, et je vois dans le texte discuté

[1] Godet, *Com^re aux Corinthiens* II, p. 309.

l'énoncé d'un fait opposant l'inspiration chrétienne libre, morale, à l'inspiration diabolique qui ne l'est pas[1]. Le prophète n'agit pas contre son gré, involontairement, il conserve sa pleine liberté. En effet bien que sous le coup de l'inspiration, il n'est pas obligé de parler tout de suite, il attend que le moment opportun se présente, il peut, il doit même interrompre son témoignage prophétique si, dans l'assemblée, quelqu'un a une révélation à communiquer[2]. Sans se croire pour cela coupable de : « mépriser la prophétie », « d'éteindre l'Esprit », Paul ordonne aux Corinthiens[3], que deux ou trois prophètes au plus prennent la parole au cours d'une réunion ; n'est-ce pas une nouvelle preuve que le prophète est maître de son esprit ? Cette interprétation ne résout-elle pas la difficulté que soulève le v. 32 ? On lit : πνεύματα προφητῶν..... ce pluriel ne contredit-il pas l'assertion déjà émise : « il y a diversité de dons mais le même Esprit, τὸ δέ αὐτὸ πνεῦμα[4] ? Dans ce dernier texte est affirmée l'unité de l'Esprit, se manifestant par les dons multiples énumérés, pourquoi donc, dans notre verset, le pluriel πνεύματα ? Y a-t-il plusieurs Esprits ? Godet rapprochant de 1 Cor. 14 : 12, voit dans πνεύματα : les impulsions et révélations particulières accordées aux prophètes, il s'agit de : « souffles inspirateurs, momentanés et très divers, dans les assemblées de l'Eglise ». Assurément l'hypotèse peut se soutenir, toutefois il me semble plus conforme à la pensée de l'apôtre de dire : expérimentalement Paul considère chaque prophète non comme possédé mais comme inspiré, comme déterminé par son propre esprit, d'où πνεύματα προφητῶν ; mais le prin-

[1] 1 Cor. 12 : 2.
[2] 1 Cor. 14 : 30-31.
[3] 1 Cor. 14 : 29.
[4] 1 Cor. 12 : 4, 11.

cipe inspirateur restant un, cette pluralité des esprits envisagée en elle-même, apparaît comme la manifestation du même Esprit : « τὸ αὐτὸ πνεῦμα », dans des personnalités différentes.

Après le don de prophétie, Paul mentionne l'enseignement : τρίτον διδασκάλους[1]. Le διδάσκειν faisait partie intégrante de la mission de l'apôtre[2]. Il n'y a pas entre ces trois dons : apostolat, prophétie, enseignement, de séparation nette et tranchée ; c'est le cas de répéter : qui peut le plus peut le moins ; l'apôtre peut prophétiser, enseigner, le prophète à son tour peut instruire. La tâche du διδάσκαλος est de conduire, de fortifier les chrétiens dans la connaissance de la volonté divine relative au salut, à la sanctification. Ce n'est plus dans des révélations particulières, spéciales, que le docteur puise son témoignage, mais dans la réflexion, dans la méditation touchant la vérité révélée par l'Evangile. Si l'on y prend garde, ce charisme présente deux moments, revêt un double aspect : *A)* l'Esprit confére le don de connaissance ; *B)* l'Esprit donne le pouvoir d'exprimer comme il convient la vérité reconnue. Godet estime que : « si le prophète peut être comparé au voyageur qui découvre des contrées nouvelles, le docteur ressemble au géographe qui réunit les résultats épars de ces découvertes et qui en donne l'exposé méthodique ». A propos de la prophétie et de l'enseignement, Reuss écrit : « Paul distingue d'abord deux genres de manifestations de l'esprit de Dieu, en tant qu'il agit sur le croyant dans le but de le rendre apte à la reproduction des vérités révélées. Chez tel individu, l'action divine rencontre une plus grande habitude de réflexion, chez tel autre une faculté d'in-

[1] 1 Cor. 12 : 28 ; cf. Rom. 12 : 7 : Ephés. 4 : 11.
[2] 1 Cor. 4 : 17 ; 14 : 6, 19 ; Gal. 6 : 6 ; 2 Thess. 2 : 15.

tuition plus développée. Dans le premier cas, l'homme s'approprie la vérité révélée par une méditation ou étude suivie, continue, progressive; dans le second, par une illumination plus subite. D'un côté, c'est la raison qui s'occupe de l'idée pour l'analyser, la comprendre, lui donner une forme, la soumettre à un travail méthodique; de l'autre côté, c'est l'enthousiasme qui s'en empare avec vivacité et la prend d'une pièce. Là, l'idée sera bientôt partie intégrante de la vie intellectuelle de l'homme, il la possèdera comme un trésor dans lequel on puise à tout moment, dont on donne une part à qui en a besoin, selon les occasions et les circonstances. Ici, c'est plutôt l'idée qui possède l'homme, elle l'entraîne à la communication immédiate, elle hâte l'action, exalte le ton, vivifie le geste et fait passer à l'état de conscience cette immédiateté de l'inspiration, qui n'existait pas moins dans le premier cas, mais qui ne s'était pas révélée avec ce caractère d'évidence à celui qui en ressentait l'effet sans en contrôler la nature. Il est facile de voir que la différence dans tout ceci ne consiste pas dans l'objet, ni dans l'agent de la révélation. C'est le même esprit de Dieu qui agit dans le même but et avec le même résultat, quant au fond; la différence est toute subjective ou psychologique. La nature humaine, qui doit servir d'organe ou de vase à la révélation, n'est pas partout organisée uniformément »[1].

En somme, Reuss voit entre le prophète et le docteur une simple différence d'émotivité; l'un enseigne sous l'impulsion immédiate d'une révélation, l'autre enseigne également, mais après avoir médité, étudié cette révélation qui inspire Les psychologues peuvent trouver fondées les assertions du théologien strasbour-

[1] Reuss, *Les épîtres Pauliniennes*, I, p. 241.

geois, estimer sa thèse juste ; je n'ai pas à la discuter ici ; la seule question qui importe et qui se pose pour moi est : cette conception exprime-t-elle les vues de l'apôtre ? Il ne le semble pas. Si, en effet, Paul eut estimé le docteur plus maître de soi, plus rationnel et plus logique dans ses développements, possédant mieux en somme la révélation, s'il eut considéré le prophète comme plus impulsif et n'eut vu entre les deux charges d'autre différence que le rôle joué par le sentiment, aurait-il placé le don de prophétie avant celui de l'enseignement ? Conseillerait-il de rechercher la prophétie comme le don par excellence ? Tiendrait-il en si petite estime la glossolalie ? Ce charisme mériterait vraiment la prééminence, car si le docteur est tout à fait maître de soi, si le prophète l'est moins, le glossolale ne l'est pas du tout, emporté, dominé par le sentiment. A mon sens, la différence consiste bien plutôt en ce que le prophète reçoit directement des révélations et les fait connaître, tandis que le docteur assemble des révélations étrangères, diverses, les coordonne en système, en déduit des principes pratiques pour la vie de l'individu et de l'Eglise.

Dans Ephés. 4 : 11 qui complète la liste donnée par 1 Cor. 12 : 28 on trouve mentionnés, entre le prophète et le docteur, les évangélistes (εὐαγγελιστάς) et les pasteurs (ποιμένας). Il convient de relever tout d'abord que la liaison grammaticale, l'absence de l'article semble faire de « pasteur » et « docteur », deux titres d'une seule et même personne. Ce terme de pasteur apparaît souvent dans l'Acien Testament[1] pour désigner l'homme exerçant une autorité politique ou ecclésias-

[1] Gen. 49 : 24 ; 1 Rois 22 : 17 ; Ps. 80 : 2 ; Eccl. 12 : 13 ; Jér. 17 : 16 ; 49 : 19 ; 2 : 8 ; 3 : 15 ; 10 : 21 ; 23 : 1-4 ; 25 : 24 ; Es. 56 : 11 ; Ezech. 34 : 2, 5, 8, 12, 23, etc.

tique; le mot passa d'autant plus facilement dans la communauté chrétienne que Jésus s'en était servi[1], lui conservant son sens premier. Reuss estime que le terme ποιμένες s'applique à ces hommes généralement désignés par le terme juif : anciens (πρεσβύτεροι) ou par le grec: surveillants (ἐπισκόποι). Je crois également m'appuyant sur Actes 20 : 28 et 1 Pierre 5 : 2, qu'il s'agit bien des directeurs de la communauté. Cette charge était naturellement locale, distincte au début de l'enseignement, elle se réunit, se confondit bientôt avec cette fonction. D'après Godet, le passage 1 Timothée 5 : 17 marquerait le commencement de cette fusion qui apparaît complète, personnifiée dans l'ange des églises dont parle l'Apocalypse[2].

Que représente εὐαγγελιστής ? La tâche de l'évangéliste était, son nom même l'indique, d'évangéliser, mais cette œuvre n'est-elle pas précisément celle de l'apôtre ? Des textes comme 2 Tim. 4 : 5 « toi... supporte les souffrances, fais œuvre d'évangéliste, remplis bien ton ministère », qu'on peut rapprocher de Actes 21 : 8, montrent que l'évangéliste est l'aide de l'apôtre, son activité paraît la même avec cette différence qu'il ne pose pas le fondement.

Le champ d'action s'est accru, les difficultés s'amoncellent, Paul ne pouvant suffire à la tâche, envoie des hommes instruits qui ne sont ni prophètes ni apôtres, car il ne reçoivent pas de révélations directes, mais qui sont pourtant plus que des instructeurs, les : εὐαγγελισται. Le rôle de l'évangéliste : seconder l'apôtre, ne permet-il de voir en cette charge une institution relativement tardive ? Le fait qu'elle n'est pas mentionnée dans 1 Cor. 12 : 28 vient confirmer cette hypo-

[1] Matth. 9 : 36; Marc 6 : 34; Matth. 25 : 32; 26 : 31; Marc 14 : 27 ; Jean 10 : 2, 11, 14, 16.

[2] Apoc. 2 et 3.

thèse. Une telle fonction dut paraître, en tout cas se préciser, peu à peu, et c'est seulement lors de l'emprisonnement de Paul, que l'activité de l'évangéliste trouva sa place, put se déployer.

D'après 1 Cor. 14 : 26; Col. 3 : 16; Eph. 5 : 19, l'Esprit confère aussi le don des poésies, des chants, manifestations qui peuvent être spontanées ou volontaires. Il est parlé également du charisme des guérisons, des miracles ; on peut admettre que le premier vise sans doute les merveilleuses guérisons survenues à l'aurore de l'Eglise, quant au deuxième on ne sait trop qu'entendre par ces δυνάμεις et ἐνεργήματα δυνάμεων [1]. Faut-il y voir : la puissance de chasser les démons (Calvin), ou : « la faculté d'opérer toutes sortes d'œuvres miraculeuses autres que les simples guérisons et destinées à répondre aux besoins des diverses situations où peut se trouver le serviteur de Christ : résurrection de morts, expulsions de démons, châtiments infligés aux chétiens infidèles ou aux adversaires comme Ananias ou Elymas, délivrances comme celle de Paul à Malte » (Godet)?

Sans autrement insister, je dirai qu'à cet égard il n'y a pas toujours dans les déclarations de Paul netteté parfaite et parfaite concordance. Si certains charismes sont limités, précis, il en est d'assez vagues ayant un champ indéterminé ; d'autre part, si 1 Cor. 14 : 3-31 présente la consolation comme un attribut de la prophétie (προφητεύων), Romains 12 : 7 sépare les deux choses, mentionne la προφητεία et la παράκλησις, fonctions distinctes ; de même enfin 1 Cor. 12 : 10 confère le discernement des esprits à quelques fidèles seulement, ἄλλῳ διακρίσεις πνευμάτων, alors que 1 Thes. 5 : 21 attribue ce don à la communauté entière : πάντα δὲ δοκιμάζετε.

[1] V. 28 et 10.

Rappelant que l'objet de mon étude m'en dispense je ne considèrerai pas les charges au sujet desquelles Renan écrit : « Prophètes, parleurs de langues, docteurs, vous passerez. Diacres, veuves dévouées, administrateurs du bien de l'Eglise, vous resterez ; vous fondez pour l'éternité »[1]. Ces services ou offices extérieurs étant conférés par la communauté d'après les aptitudes des individus, ne se rattachent que de très loin pour ne pas dire pas du tout, à l'œuvre de l'Esprit.

§ 5. — Glossolalie

Au nombre des dons de l'Esprit, l'apôtre mentionne celui des langues. Dans 1 Cor. 12 : 10 et 28 il est parlé de γένη γλωσσῶν, expression équivalente sans doute à celle de γλώσσαις λαλεῖν du v. 30. Jamais charisme ne fut plus discuté, jamais charisme ne fut compris de manières aussi différentes.

Les uns ont vu en lui le pouvoir de parler en idiomes étrangers afin de hâter et de favoriser la diffusion de l'Evangile. Au second siècle, par exemple, Irénée parle de ce don comme s'il existait encore « ... il a entendu dans les assemblées de nombreux frères... parlant en langues de toutes sortes par l'Esprit, tirant à la lumière les choses cachées des hommes et exposant les mystères de Dieu »[2]. Plus précis et plus imaginatif, Chrysostome déclare... « aussitôt l'un faisait retentir sa voix dans la langue des Perses ; l'autre dans celle des Romains ; un autre dans celle des Indiens ; un autre dans quelqu'autre langue ». Théodoret expose le rôle des traducteurs recommandés par Paul : « Sou-

[1] *Saint Paul*, p. 410.
[2] Cité d'après Godet. *Com^re aux Corinth.* II, p. 209.

vent un homme qui ne connaissait que la langue grecque, après qu'un autre avait parlé dans la langue des Scythes ou des Thraces, donnait aux auditeurs la traduction de son discours. » Calvin écrit de même... « pour ce que ceux qui avoyent la cognoissance des langues bien souvent ne scavoyent pas parler la langue de la nation avec laquelle ils avoyent affaire. Et en tel cas ceux qui avoyent le don d'interprétation des langues exposoyent en langue vulgaire les langues estranges. Ils n'acqueroyent point lors ces dons par labeur ou estude, mais ils les avoyent par révélation admirable du Saint-Esprit. »

Est-ce ainsi que Paul a compris la chose ; est-ce ce qu'il a dit ; est-ce là ce qui arrivait à Corinthe ? Il convient d'observer en effet, que l'apôtre parle de cette manifestation de l'Esprit seulement dans I Corintiens [1] ; dans toutes les autres épîtres il n'y a pas un mot à ce sujet. Cette considération sur laquelle je reviendrai, mérite d'être relevée ; elle aidera à comprendre les déclarations et conceptions de Paul relatives au parler en langues. Les explications données plus haut peuvent convenir à ce qui nous est rapporté par Actes 2 : au fait de la Pentecôte [2], elles ne me paraissent pas admissibles ici ; le chapitre 14 tout entier s'oppose à une telle interprétation. L'apôtre déclare : « Celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes » [3]. Or dans la conception précédente, n'est-ce pas justement pour parler aux hommes que ce don serait conféré ? d'où vient alors que nul n'en puisse

[1] Chap. 12, 13, 14.

[2] Sur les rapports et distinctions du fait de la Pentecôte et des faits observés à Corinthe, voir Barde : *Commentaire des Actes* et article dans la *Revue de Théologie de Montauban*, mars 1896.

[3] V. 2.

profiter : « personne ne le comprend » ? Le miracle n'aurait semble-t-il d'autre fin que de manifester la puissance divine à laquelle tout le monde croit ; ce serait un prodige ayant pour but d'étonner non d'édifier. De plus si « langue » est synonyme d'idiome, Paul dirait alors au v. 4 : « si quelqu'un parle en idiome il s'édifie lui-même ». Pourrait-on parler autrement ? Il y a là une absurdité flagrante. En outre l'exercice de ce don à Corinthe (et il ne se produit qu'à Corinthe) est sans utilité. Le grec, le latin sont compris et connus de tous ceux, philosophes, soldats, commerçants, pêcheurs, paysans, qui séjournent dans la ville. Comment ne pas dire avec Godet : « peut-on concevoir un procédé plus étrange de la part d'un Grec de cette église que celui de se mettre à parler tout à coup en arabe, en chinois ou en hindou pour exprimer les vives émotions dont l'Evangile remplissait son cœur » [1]. Le même commentateur observe que le passage Marc 16 : 9-20, quoique inauthentique, peut fournir une indication précieuse. Il contient une parole de Jésus dont : « la simplicité paraît garantir l'exactitude ». Envoyant les onze à la conquête du monde, Christ place au nombre des miracles devant accompagner la conversion : le parler en langues nouvelles : γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν. Il s'agit ici du même don auquel Paul fait allusion, mais des langues parlées chez d'autres peuples, existant vraiment, seraient-elles des langues nouvelles ? Ce n'est point : καιναῖς qu'il eut fallu dire mais bien : ἀλλοτρίαις ou ξέναις. Pareillement s'il s'agissait d'idiomes particuliers l'apôtre aurait dit à ses lecteurs non : « Je parle en langues plus que vous » mais : « Je parle en plus de langues que vous » [2].

[1] Godet, *Com^re aux Corinth.* II, p. 211 *pass.*
[2] V. 18, 19.

Les versets 7 à 9 assimilent la glossolalie à des instruments (flute ou harpe) rendant des sons indistincts, elle est semblable à la trompette dont les accents sourds, voilés, confus sont incompris des soldats... s'il s'agissait de langues articulées, correctement parlées, Paul s'exprimerait-il ainsi ? Enfin celui qui parle en langues doit se taire dans l'assemblée [1] si un interprète ne se présente pas .. ordre vraiment étrange si le don est conféré pour hâter la propagation de l'Evangile.

Dans le γλώσσαις λαλεῖν, Bleek voit des discours entremêlés d'expressions archaïques ou tombées en désuétude. Psychologiquement la thèse ne serait pas aussi absurde que Godet le pense : « il est peu probable qu'il se trouvât à Corinthe beaucoup de fidèles ayant à leur disposition les formes archaïques de la langue savante ». Il n'eut pas été nécessaire de connaître la langue savante, de la posséder ; l'observation des faits a montré que, sous l'influence d'une forte émotion ou d'une cause pathologique, il peut surgir des profondeurs de l'individu des notions, idées, termes dont on n'aurait certes pas soupçonné la présence et dont l'individu lui-même serait bien en peine de fournir l'explication. Preuve en soit cette servante ne sachant pas lire et récitant, au cours d'une maladie, des sermons et même un psaume en hébreu entendus autrefois.

Eichhorn et Baur prennent γλῶσσα au sens littéral : organe physique du corps, sens que présentent : Marc 7 : 33 ; Luc 1 : 64 ; Jacq. 3 : 5. Il s'agirait de sons plus ou moins articulés et conscients prononcés par la langue : « διὰ τῆς γλώσσης » [2]. Cette explication semble

[1] V. 28.
[2] V. 9.

convenir puisque Paul parle de sons confus, et assurément l'hypothèse pourrait se défendre s'il n'y avait que les v. 2, 4, 13, 14, 27, où l'apôtre dit : « λαλῶν γλώσσῃ » conservant langue au singulier. Mais l'insuffisance, je dirai même l'absurdité de cette interprétation éclate manifeste, lorsqu'on voit l'apôtre employer la forme pluriel et dire ailleurs[1] : « λαλῶν γλώσσαις. » Comment une même personne pourrait-elle parler non pas plusieurs langues, mais avec plusieurs langues ? Je dis une même personne car il me paraît incontestable qu'au v. 6 par exemple, Paul songe uniquement à lui : « Si je venais, ἔλθω, chez vous parlant en langues, γλώσσαις λαλῶν ». Il serait facile de montrer le ridicule où conduit l'opinion de Eichhorn et de Baur. Le prophète ne parle-t-il pas lui aussi avec la langue ? Comment expliquer γένη γλωσσῶν ? y a-t-il des espèces possibles de langues ? que veulent dire enfin les v. 18 et 19 ?

Godet estime justement que les langues parlées à Corinthe ne pouvaient être des langues étrangères réellement existantes ; le glossolale n'évangélisait pas, ne prêchait pas, il louait et rendait grâces. S'agit-il de sons inintelligibles ? Non, car alors Paul ne rendrait pas grâces pour un tel don, c'est pourquoi Godet rattache le parler en langues de Corinthe au fait de la Pentecôte et conclut : « Je ne saurais donc voir dans le don des langues que l'expression, dans un langage spontanément créé par le Saint-Esprit, des nouvelles intuitions et des profondes et vives émotions de l'âme... Et comme l'action du Saint-Esprit s'empare de l'âme tout entière et de chacune de ses facultés naturelles, pour s'en former un organe, elle s'est emparée aussi du don du langage, en le transfigurant

[1] V. 5, 6, 18, 23, 39 ; Cf. 1 Cor. 12 : 30.

en quelque sorte pour donner essor à des émotions qu'aucune langue naturelle ne pouvait exprimer. C'était sans doute un milieu entre le chant et la parole, analogue à ce que nous appelons un récitatif, et dont le sens était plus ou moins saisissable comme celui de la musique »[1]. Je me bornerai à relever, mais j'y reviendrai plus longuement un jour, que d'une manière générale les réveils sont marqués par des phénomènes analogues à ceux que présente l'église de Corinthe[2].

[1] *Comre aux Corinth.* II, p. 321.

[2] Ainsi Hohl écrit, touchant les manifestations qui se produisirent dans l'église irwingienne «... On pouvait remarquer que celui qui allait parler se renfermait profondément en lui-même, en s'isolant de ce qui l'entourait... Tout à coup comme atteint d'un coup électrique il subissait une convulsion qui ébranlait tout son corps. De sa bouche vibrante s'échappait alors comme un torrent ardent de sons étranges, énergiquement accentués et qui, pour mon oreille, ressemblaient surtout à ceux de la langue hébraïque. Chaque phrase était ordinairement répétée trois fois et énoncée avec une incroyable vigueur et netteté. A cette première explosion de sons étrangers, que l'on envisageait comme la garantie d'une inspiration authentique, succédait à chaque fois et avec une accentuation non moins énergique, une allocution plus ou moins longue en langue anglaise... Cette dernière partie passait pour être l'interprétation développée de la précédente... Après cette manifestation, la personne inspirée restait encore pendant un temps plongée dans un profond silence et ne se remettait que peu à peu de cette grande dépense de force ». (Cf. Godet. *op. cit.* p. 282). Plus récemment, le Réveil au pays de Galles a présenté les mêmes caractères. On ne lira pas sans grand profit à ce sujet l'ouvrage que lui a consacré le professeur Henri Bois. L'étude psychologique de ce théologien offre de précieuses indications, des aperçus propres à faire comprendre et revivre les scènes de Corinthe. C'est la même impression que ressent l'étranger : « on est surpris, étonné » de voir la physionomie de la réunion galloise ; « ne dira-t-on pas que vous êtes fous » dit plus crûment saint Paul. C'est la même inspiration spontanée : « ce qui frappait le visiteur

Le texte 1 Cor. 14 : 14 à 16 montre que l'Esprit agit sur le sentiment. Animé, dominé par une puissante émotion, le glossolale prie, chante, rend grâces dans un langage extatique, inintelligible à quiconque ne partage pas les mêmes états d'âme ; celui qui parle ainsi n'instruit pas[1], n'édifie pas, il est sans fruit[2], et voilà pourquoi Paul : « préfère dire cinq paroles de sens rassis que mille en langues »[3]. Est-ce à dire que

c'était de voir des mineurs rudes, illettrés, d'une intelligence très ordinaire... qui n'avaient jamais pris part à aucun service public, se lever dans une assemblée et s'exprimer avec une aisance, une volubilité, une clarté, une éloquence véritablement extraordinaires (*Le Réveil au pays de Galles*, p. 231). C'est la même préparation par l'isolement, l'oubli de ce qui vous entoure, l'extase. C'est le même mode de traduction des sentiments profonds, puissants : expressions hachées, répétées, discours entrecoupés de soupirs, de larmes, allocutions commencées en anglais, continuées en gallois, terminées dans le hwyl (voyez ch. VI et pour le hwyl p. 273). Ce sont les mêmes manifestations extérieures : « lorsque l'excitation et le hwyl ont commencé, le geste suit, cadencé, rythmé. La main se lève et se baisse en cadence ; ou bien les deux mains se lèvent et se baissent, ou bien les poings se ferment et ont l'air de boxer en cadence ; ou bien le poing lancé en avant revient en arrière... » (p. 271). C'est le même désordre « lorsqu'il y en a plusieurs qui sont atteints du hwyl et qui psalmodient ainsi dans une exaltation croissante au sommet de leurs voix, cela rappelle à certains égards les écoles des prophètes de l'Ancien Testament, la scène de la Pentecôte, l'Eglise de Corinthe ». Non sans quelque malice, l'auteur aujoute : « à coup sûr les règles de saint Paul sont foulées aux pieds. Je ne sais trop comment ces braves gens, dont beaucoup, dont la plupart, je suppose, sont théopneustes, s'arrangent avec les prescriptions de l'apôtre. Mais cela ne paraît pas les gêner. Ils sont encore plus soucieux d'obéir aux inspirations actuelles de l'Esprit qu'à des textes écrits même de la Bible. Et les femmes parlent et prient. Et il y a des quantités de prières simultanées ». (p. 272).

[1] V. 2.

[2] V. 14.

[3] V. 19.

l'apôtre ne considère pas le don des langues comme un don de l'Esprit ? Loin de là, les seules mentions qu'il en fait, les assertions qu'il émet prouvent le contraire. Paul reçoit parfaitement comme témoignage spirituel celui de la glossolalie. Ainsi les soupirs de la création, des chrétiens, de l'Esprit [1] dont parle l'apôtre peuvent, et même doivent être ramenés à une sorte de glossolalie. Ces στεναγμόι ἀλαλήτοι sont poussés par des chrétiens qui expriment dans ces soupirs « inexprimables », les sentiments qu'ils ne peuvent formuler clairement. Ces soupirs ne sont pas ceux de l'âme humaine mais ceux de l'Esprit. D'accord en cela avec les premiers chrétiens, l'apôtre voit dans les exclamations de la glossolalie et de l'extase des manifestations de l'Esprit. Le γένη γλωσσῶν n'est pas autre chose qu'une des nombreuses « manifestations de l'Esprit », et, à mon sens, le texte 1 Cor. 14 : 14 à 16 nous apprend en quoi consistent ces « genres de langues » : dans le prier, chanter, bénir et rendre grâces par l'Esprit.

Dans la glossolalie, l'Esprit est le facteur déterminant, son rôle est tel que « parler en langues » est dit « parler en Esprit » [2]. Si, de plus, comme le veulent Baur et Heinrici, les glossolales sont désignés au v. 37 par le terme πνευματικός, en faudra-t-il davantage pour établir que Paul ne méconnaît pas le caractère du charisme et voit dans le γλώσσαις λαλῶν une manifestation supérieure de l'Esprit ? Pourquoi alors place-t-il ce don en dernière ligne ? L'apôtre fait valoir l'utilité pratique ; les fidèles s'assemblent pour s'édifier et la glossolalie n'édifie pas. Mais il y a plus. Cette action de l'Esprit provoque un état qui peut aller de la simple

[1] Rom. 8 : 22, 23, 26.
[2] 1 Cor. 14 : 2.

contemplation à l'exaltation morbide. Les degrés divers ne tardent pas à être franchis. Pure vision l'individu s'isole de ce qui l'entoure, transporté dans un autre milieu, l'âme paraît quitter le corps[1] ; l'émotion grandissant, l'homme croit participer à ce qu'il voit, il parle avec des êtres imaginaires[2] ; la langue paralysée ne peut que prononcer un mot[3], articuler des sons indictincts[4] ; que l'exaltation augmente encore et la nécessité impérieuse d'extérioriser l'impression ressentie paraît ; prières, chants et discours jaillissent ; l'excitation allant croissant, ce ne sont plus que mots sans suite, exclamations, larmes ; encore un peu et le physique entrera en scène, il y aura des gestes, des crises nerveuses et autres phénomènes analogues. De tels transports religieux pourraient être un avertissement pour les incrédules ou les fidèles infidèles[5], mais les manifestations se rapprochent

[1] 2 Cor. 12 : 1.
[2] Actes 22 : 17.
[3] Rom. 8 : 15.
[4] Rom. 8 : 6.
[5] Paul 1 Cor. 14 : 22 estime que le don des langues, mais non la prophétie peut toucher un incrédule : « Les langues sont un signe, non pour les croyants, mais pour les incrédules, tandis que la prophétie est un signe non pour les incrédules mais pour les croyants ». Bien des interprétations ont été proposées, bien des réponses données à la question : comment la glossolalie est-elle un signe aux non croyants ? Je tiens simplement à relever que la parole : « la prophétie n'est pas pour les incrédules », doit être considérée comme le paradoxe émis par un esprit prompt. L'apôtre rectifie du reste. La prophétie a une action, une action puissante sur l'incrédule. Entendant et comprenant des choses qui le touchent, qu'il expérimente, constatant l'enthousiasme prophétique, les secrets de son cœur étant dévoilés sa conscience s'éveillera, il se convertira... des exclamations, des cris, des gestes n'auraient pas ce résultat, n'amèneraient pas à dire : « Dieu est en vous » 1 Cor. 14 : 25.

trop de celles marquant l'ivresse physique ou lafolie [1] ; il ne faut pas qu'une assemblée chrétienne puisse être méconnue à ce point. Que le glossolale donc se taise et prie en langues chez lui [2]. La nécessité d'édifier, l'opinion possible d'un étranger sont-elles les seules raisons déterminant le jugement de Paul ? N'est-il pas provoqué également par la nécessité de réagir contre une déviation du sentiment religieux ? Les faits se passent à Corinthe où : « nous assistons au premier contact de l'Evangile avec la vie hellénique, si richement douée et si brillante, mais d'autre part si frivole et si mobile »... où se trouvaient : « tous les moyens de culture dont jouissaient alors les capitales du monde civilisé, les ateliers d'industrie et de beaux-arts, les salles de rhéteurs, les écoles de philosophie... on ne pouvait faire un pas dans les rues de Corinthe sans rencontrer un sage ». Dès lors la tendance ou l'état d'esprit contre lequel s'élève l'apôtre peut provenir assurément de l'exaltation religieuse, mais aussi et en grande partie du caractère grec des fidèles. Agissant dans la communauté par son Esprit, Christ confère des dons extraordinaires... le désir de se surpasser les uns les autres, de briller dans les assemblées religieuses comme dans les disputes philosophiques, saisit les Corinthiens ; ils recherchent naturellement les manifestations les plus surnaturelles. Or on croyait, on répétait : plus il y a inspiration, plus il y a d'Esprit, et moins il y a d'intelligence. Platon ne déclare-t-il pas dans *Phèdre :* « c'est par la folie que nous arrivent les plus grands biens » ; et dans le *Timée :* « aucune personne en possession de son intelligence n'est atteinte de l'exaltation divine et véritable ». On com-

[1] Pentecôte ou vin doux. Actes 2 ; 1 Cor. 14 : 22.
[2] 1 Cor. 14 : 28.

prend où devaient conduire de telles idées, on comprend que la glossolalie apparut comme le don le plus significatif, le plus précieux, on comprend que le glossolale jouit d'une grande autorité et prétendit ne pouvoir se taire quand l'Esprit le saisissait. Le trouble, le désordre en résultaient. Extases plus ou moins réelles, discours plus ou moins saisissables de gens emportés par une excitation morbide ou factice, prenaient la place de l'enseignement régulier, intelligible ; ce qui au début avait été accidentel, individuel, indice d'une vie religieuse intense, était devenu une mode, une habitude ou une maladie[1]. Inspirés réellement ou non, les individus se livraient à des manifestations désordonnées. Pour remédier à cet abus, Paul écrit les trois chapitres 12, 13, 14 de la première lettre aux Corinthiens. Il y expose sa propre conception qui repose sur cette base : tout vient de l'Esprit ; mais le but de la communauté étant l'édification mutuelle de ses membres, il faut se réunir non pour devenir pire mais meilleur : εἰς τὸ κρεῖσσον, et la fin la plus excellente est exprimée dans la formule : πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω[2]. Ce qui ne sert pas à la communauté est inutile, la glossolalie ne concourt pas à cette fin, elle doit donc disparaître du sein des assemblées. Toutefois cette condamnation n'est pas absolue, le fidèle peut user du charisme qu'il a reçu : « n'empêchez point de parler en langues »[3].

[1] La même chose ne se présente-t-elle pas encore dans les réveils ? La puissance suggestive du milieu apparaît toujours et partout considérable, et quand cette influence ne suffit pas, la mode s'en mêle. Un pasteur écossais écrivait au professeur Henri Bois : « des personnes priant en public tombent souvent dans ce ton (le hwyl), inconsciemment et quelquefois consciemment, comme qui dirait pour obéir à une sorte de mode ». Le *Réveil au pays de Galles*, p. 284.

[2] 1 Cor. 11 : 17 et 14 : 26.

[3] 1 Cor. 14 : 39.

Avec le don des langues, Paul mentionne l'interprétation : ἑρμηνεία γλωσσῶν, qui doit toujours accompagner et suivre la glossolalie[1]. Comment la traduction de ces « accents confus », de ces « soupirs » est-elle possible? On peut supposer et admettre que les émotions s'exprimant en « soupirs inexprimables », pouvaient être comprises de celui qui présentait ou avait éprouvé un même état affectif, mais qui, restant maître de soi, discernant la cause des sentiments tumultueux qui agitaient l'inspiré, les exposait d'une manière distincte. Si une image pouvait mieux faire comprendre cette pensée, j'assimilerais volontiers la glossolalie aux manifestations de la douleur. Les cris ne sont pas intelligibles en eux-mêmes, mais ils expriment un sentiment net, compris, avec plus ou moins de clarté, par ceux qui les entendent. L'homme qui aura connu, soit par expérience personnelle (ancien malade), soit d'une autre manière (médecin), l'état du patient, pourra traduire en langage normal, rationnel, ces explosions semi-conscientes.

§ 6. — Liberté

Une parole de l'apôtre caractérise nettement, et d'une manière très heureuse, l'état de l'homme en qui la grâce divine s'est déployée : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté »[2]. On peut dire que tous les développements, tous les enseignements de l'apôtre ne sont qu'une démonstration de cette parole, peuvent servir de commentaire à cette affirmation. Jadis esclave du péché, l'homme est maintenant affranchi de

[1] 1 Cor. 12 : 10, et 14 : 26, 27.
[2] 2 Cor. 3 : 17.

cette servitude. L'Esprit besognant en l'âme a transformé, fortifié le cœur, rendu possible la victoire sur la chair. En Christ, par Christ auquel il est uni, le croyant triomphe du mal, l'éternel vainqueur connaît la défaite, voit la créature échapper à sa domination. Être à Christ et pécher sont choses contradictoires, inconciliables : « Si, cherchant à être justifiés en Christ, nous étions trouvés pécheurs, Christ serait donc ministre du péché ». Chez celui qui marche dans ou selon l'Esprit, la chair, le péché, la mort n'ont aucune prise : « La loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » ; c'est parce que ce joug est brisé, parce qu'il est libre, que le chrétien parvient à la vie éternelle : « Maintenant affranchis du péché... vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle » [1].

Cette libération première en implique une autre : celle de la Loi. Cette dernière, on l'a vu, loin d'arrêter la transgression, la facilitait, la provoquait... Que ferait donc le régénéré d'une telle loi ? Aussi est-elle abrogée, non pas que l'apôtre en méconnaisse l'origine et l'autorité [2], mais son rôle est fini, un nouvel ordre de choses est apparu ; vivant avec Christ, nous sommes morts à la loi [3], et voilà pourquoi Paul peut écrire aux Galates [4] : « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi ». Gloël dit fort justement de ce texte : « C'est la grande puissance de l'Esprit qui délivre les chrétiens de la petitesse de la loi ».

Cette déclaration aux Galates peut être considérée comme la forme négative de la thèse émise : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». L'apôtre

[1] Cf. Gal, 2 : 17 ; Rom. 8 : 2 et 6 : 22.
[2] Rom. 3 : 21 ; 7 : 14 ; Gal. 3 : 21, etc.
[3] Rom. 7 : 6 ; cf. Gal. 3 : 24 ; Eph. 2 : 15.
[4] Gal. 5 : 18.

est tellement convaincu du fait, qu'il ne cherche pas à le prouver. Cette liaison très caractéristique, faisant de l'Esprit la source de toute liberté, n'est-elle pas une conséquence logique de la conception paulinienne? Puisque l'Esprit est une puissance d'origine divine, puisqu'il l'emporte en force sur toute autre puissance surnaturelle (loi, principautés, démons, anges), il en résulte que rien ne peut le soumettre, le dominer ici-bas ; portant sa loi en lui-même, il est comme le vent qui souffle « où il veut », il est son propre chef : là où est l'Esprit est la liberté. Mais alors celui qui possède cet Esprit, qui est dirigé par lui, ne peut non plus être dominé, régi par le monde, il est affranchi de tous ces « rudiments », il n'a pas d'ordre à recevoir, il est libre. Toutefois, qu'on le remarque bien, cette liberté de l'individu est liée à la possession de l'Esprit, à la domination qu'il doit exercer; de sorte que la liberté acquise ne confère pas une licence absolue; elle n'est pas synonyme d'arbitraire, de bon plaisir; l'ancienne obéissance est remplacée par une obéissance nouvelle, libre, naturelle, mais indispensable cependant : « De sorte que nous servons, δουλεύειν ἡμᾶς, en nouveauté d'esprit, non selon l'ancienne prescription »[1]. Le chrétien est le serviteur, l'esclave de Dieu : « Maintenant étant affranchis du péché, mais étant esclaves de Dieu »[2]. C'est dans le sentiment d'appartenir à Christ, d'être l'esclave de l'Esprit, que le fidèle puise la conviction d'être indépendant, affranchi de toute prescription légale; il n'est soumis à aucune loi, sauf à la loi de l'Esprit[3].

[1] Rom. 7 : 6.

[2] Rom. 6 : 22; cf. 1 Cor. 7 : 22; Gal. 1 : 10; Ephés. 6 : 6; Colos. 3 : 24.

[3] Ces considérations permettent de comprendre le texte obscur 1 Cor. 14 : 18 : « Si quelqu'un l'ignore, qu'il l'ignore ».

Cette affirmation présente, au point de vue moral, une grande importance. Sans doute, on pourra objecter qu'elle ne concorde pas avec certains textes où la prédestination est mise en relief; il n'en reste pas moins, comme le dit Pfleiderer, que « cette liberté fonde, au point de vue moral, une thèse aussi fondamentale que celle de la justification par la foi, au point de vue religieux ».

Quelques manuscrits ℵ. A. D. F. G. portent ἀγνοεῖται, il est ignoré, au lieu de ἀγνοείτω que donnent B. E. K. L. Le premier sens signifierait « voulant ignorer Dieu, il est ignoré (rejeté) de lui » (Heinrici), ou encore : « il sera ignoré (lors du jugement) » (Edwards). Godet relève que : « la menace de la perdition serait bien sévère pour le refus d'accepter des directions d'une nature aussi extérieure que celles qui précèdent ». L'apôtre a cherché à convaincre ses lecteurs, il a dit ce qu'il croyait devoir exprimer ; maintenant libre, l'individu peut se prononcer, Paul a parlé au nom du Seigneur (v. 37), si quelqu'un méconnaît ce qu'il affirme, c'est à ses risques et périls. — ἀγνοείτω est la seule leçon possible, « la seule digne de l'apôtre et vraiment naturelle : qu'il ignore à ses risques et périls » (Godet). Reuss voit dans l'expression une « locution permissive qui décline la responsabilité... (l'individu) en répondra ».

CONCLUSION

Les remarques qui précèdent m'amènent à dire qu'en résumé toute la vie du chrétien, toutes ses espérances, sont le fait de l'Esprit. C'est lui qui vivifie la créature, qui affranchit l'homme de toutes ses entraves, qui libère la personnalité. C'est lui qui confère et porte à leur plein épanouissement les dons divins ; c'est lui qui, permettant de surmonter les influences de la chair, donne la précieuse certitude du salut, l'assurance de la vie éternelle. Par lui les faits historiques de la Rédemption deviennent actuels, le fidèle expérimente qu'il est fils de Dieu. Unissant les cœurs au Christ, il détermine l'habitation du Christ dans les âmes et la vie du croyant en Christ. Il comble graduellement les déficits de notre existence et, nous sanctifiant, nous rapproche toujours plus « de la stature parfaite » ; c'est pourquoi dès maintenant nous voulons vivre et marcher dans l'Esprit.

Est-il nécessaire, après les expositions précédentes, de relever la forte originalité de Paul ? Que la pensée de l'apôtre offre des analogies avec celle de ses contemporains ou de ses devanciers, nul ne le contestera, nul n'en sera surpris, le contraire serait étrange ; toutefois cette ressemblance est-elle une dépendance ? Wendt [1] l'a prétendu faisant dériver la conception

[1] WENDT. *Die Begriffe Fleisch und Geist.*

paulinienne de l'hébraïsme et du judaïsme. Ce théologien invoque à l'appui de sa thèse : 1° la promesse de l'Eternel qui doit donner aux siens un esprit nouveau (רוח חדשה)[1] ; 2° l'expression esprit ou mieux souffle de justice (רוח משפט)[2] ; 3° les textes comme Psaume 51 : 13 ; 143 : 10 ; Esaïe 11 : 2 ; Ezech. 36 : 27 ; Zach. 12 : 10, etc... Parlant de l'Esprit et de son rôle, les auteurs disent que l'Esprit doit établir, à la fin des temps : « le droit, la justice, la paix, la piété... »

On peut objecter : 1° que « l'esprit nouveau » dont il est question ne désigne pas du tout l' « Esprit vie » ou « vivifiant » ; il s'agit dans les textes allégués de l'esprit de l'homme en tant que caractère, tendance. 2° L'expression : « esprit de justice » n'implique pas un rapport religieux moral du fidèle avec son Dieu, relation à laquelle l'Esprit (רוח) le rendrait propre. 3° Les passages cités enfin montrent que les prophètes n'attendent pas la réalisation présente de leurs vœux ; ils espèrent qu'un temps viendra où l'Eternel répandant son Esprit, agira directement ; mais à l'heure actuelle la venue du Royaume de Dieu est impossible : « l'impression produite par les multiples obstacles était si grande que les prophètes représentaient l'atteinte du but comme seulement possible par une cassure dans l'histoire »[3].

Or telle n'est pas, j'ai essayé de le montrer, l'idée de Paul. Il ne croit pas que l'effusion et les dons de l'Esprit, bien qu'annoncés par les prophètes, et liés intimement aux prédictions sur les choses dernières, marquent l'accomplissement des prophéties. Un seul passage, d'après Gunkel[4], contiendrait une allusion à

[1] Cf. Ez. 11 : 19 ; 36 : 26.
[2] Cf. Es. 4 : 4, etc.
[3] Ritschl. *Rechtfertigung und Versöhnung*. 2, p. 28.
[4] Gunkel. *Op. cit.*, p. 68.

cette pensée : Eph. 1 : 13. L'apôtre estime que le don de l'Esprit est la réalisation de la promesse faite à Abraham[1]. D'autre part il enseigne que la possession actuelle de l'Esprit et la possession future du Royaume sont choses corrélatives. Par cette conception il se sépare des prophètes.

Paul dit en effet[2] : « celui qui a reçu l'Esprit est fils de Dieu », « celui qui est fils est héritier de Dieu, cohéritier de Christ », tout croyant aura donc part au Royaume. Pourquoi ? L'apôtre déclare Rom. 14 : 17 que : « le royaume de Dieu ce n'est pas le manger et le boire mais la justice, la paix, la joie... » Or ces mêmes biens ne sont-ils pas dès ici-bas les effets ou fruits de l'Esprit ? Ne peut-on dire dès lors que le Royaume est et agit dès à présent ? Le πνεῦμα c'est la participation actuelle au Royaume de Dieu, le κληρονομία en est la participation future ; ce que l'un a donné l'autre le confirmera, ce que l'un a commencé l'autre le parachèvera. Voilà pourquoi Paul affirme, sans se croire obligé de le prouver, que le Royaume de Dieu est proche. Pour l'apôtre en effet « spirituel » et « non spirituel » expriment l'opposition non seulement de deux mondes contemporains mais de deux périodes : « ce n'est pas le spirituel qui est le premier mais ce qui est animal, le spirituel vient ensuite » [3] ; la fin de l'une de ces périodes marque le début de l'autre. Gloël, Meyer, Gunkel, Reuss, Godet, établissent longuement le fait. Si l'on demande : d'où vient à Paul la certitude que : « la figure de ce monde passe »[4], que le Seigneur vient, je répondrai : de son expérience. Il a vu le Ressuscité à l'œuvre, il a éprouvé son action, et, avec

[1] Gal. 3 : 14.
[2] Rom. 8 : 15-17.
[3] 1 Cor. 15 : 46.
[4] 1 Cor. 7 : 31.

logique, il conclut de la présence du Christ dans le monde à son apparition imminente.

Certes, je ne conteste pas qu'il n'y ait un rapport de pensée entre Paul et les prophètes ; mais ce que ceux-ci espèrent, celui-là le possède ; ils cherchent, ils attendent, lui a trouvé. Ce qui plaide encore en faveur de l'originalité de l'apôtre c'est que pas une fois, comme le signale Gunkel, il ne dit que l'effusion de l'Esprit fut promise par les prophéties ; lui, qui invoque et cite volontiers les Ecritures, aurait-il gardé le silence à leur égard, s'il en eut fait la base de sa théorie ?

L'indépendance de l'apôtre me paraît établie de plus par le fait que Paul parle de son expérience. Il a formulé ce qu'il ressentait en lui, ce n'est pas une théorie froide qu'il émet, c'est sa vie même qu'il exprime. Cette puissance extraordinaire qui l'a saisi, transformé, régénéré, cette force qui le soutient et le rend plus que vainqueur, ce n'est pas dans l'Ancien Testament, ce n'est pas à l'école Gamaliel qu'il apprit à la connaître mais sur le chemin de Damas. Le Christ glorifié lui est apparu, l'a pris et vit en lui.

Pfleiderer[1] considère la doctrine de Paul comme provenant en partie de son expérience, en partie des spéculations helléniques. La thèse est-elle fondée ? Il m'est impossible de suivre ce théologien dans ses développements. J'observerai seulement que la Sagesse mise en scène par la littérature alexandrine ou palestinienne, ressemble à l'Esprit dont parle l'apôtre comme la mort à la vie. Sans doute le rôle attribué aux deux principes est semblable, mais l'analogie s'arrête à la forme. L'Esprit régénère intérieurement, la sagesse est un simple pédagogue ; l'homme apprend la sagesse, il est saisi par l'Esprit ; la sagesse garde par son

[1] Pfleiderer, *Urchristentum*.

enseignement le juste impunissable, l'Esprit engendre le juste, provoque une mort et une naissance, entre en lutte contre la chair; l'immortalité est réservée à une vie passée dans la sagesse, l'Esprit est la force de la vie éternelle, avoir l'Esprit c'est avoir la vie. Ce parallèle pourrait être continué longuement; je renvoie aux chapitres traitant ces conceptions diverses et je conclus avec Gunkel contre Wendt et Pfleiderer : « Paul a trouvé antérieurement l'idée de l'Esprit force produisant le miracle, mais sur le fondement de son expérience, d'après laquelle le chrétien est à ses yeux le plus grand miracle, il a représenté d'une manière absolument originale la vie chrétienne comme une opération de l'Esprit »[1].

Vis-à-vis des premiers chrétiens, Paul admet la conception courante. L'Esprit se manifeste, agit directement par ses dons, méritant bien le nom de charismes ou grâces, car en eux rien ne vient de l'homme, ils ne sont pas dûs au mérite des croyants[2]. Mais tandis que la communauté limite l'œuvre de l'Esprit à quelques manifestations, à quelques faits extraordinaires, l'apôtre l'étend à ce que nul n'envisageait comme le produit d'une force surnaturelle : la certitude de l'amour de Dieu[3], l'espérance du salut[4], l'amour, la joie, la paix, la patience, la douceur[5]...; c'est, encore une fois, la vie chrétienne tout entière qui est un effet de l'Esprit. La vie religieuse et les charismes étaient auparavant séparés, Paul des deux domaines n'en fait qu'un, attribuant à l'existence même la valeur attribuée par la communauté au

[1] Gunkel, *Op. cit.* 88.
[2] 2 Cor. 4 : 7; 12 : 5, 9.
[3] Rom. 5 : 5.
[4] Rom, 15 : 13.
[5] Gal. 5 : 22.

miracle. Ce qui était le particulier, l'inopiné, l'extraordinaire devient chez l'apôtre le général, le constant, le normal; le divin n'est plus l'occasionnel, c'est le permanent. A ce sujet Pfleiderer écrit : « Par là le christianisme était posé comme un principe historiquement nouveau dans son indépendance à l'égard du judaisme, et en même temps un pont était jeté des révélations extatiques et enthousiastes de la communauté primitive à un développement historique de l'Eglise »[1]. Une dernière fois je répèterai que cette conception de l'apôtre n'est qu'une conséquence naturelle et rationnelle de sa vocation. Un jugement très juste est formulé par Gunkel disant : « la vie de Paul était à ses propres yeux une énigme dont il trouvait la solution dans sa conception de l'Esprit, pour nous c'est la doctrine de l'Esprit d'après l'apôtre qui est une énigme dont la solution est sa vie et ne peut être que sa vie »[2].

[1] Pfleiderer, *Paul.*, 200.
[2] Gunkel, *Op. cit.*, p. 91.

TROISIÈME SECTION

Nature de l'Esprit

Il faut maintenant quitter le terrain ferme de la vie expérimentale et pénétrer dans le domaine incertain de la spéculation. Après avoir vu de quelle manière l'apôtre conçoit l'œuvre de l'Esprit, il reste à rechercher quelle est, pour Paul, la nature, l'essence de cet agent merveilleux. Tâche délicate, car le problème n'est pas nettement abordé ; les questions qui ont passionné les théologiens, provoqué les grands débats qui marquèrent l'histoire de l'Eglise, sont à peine effleurées dans les épîtres ; c'est accidentellement qu'une parole est prononcée à ce sujet... Rassemblant les déclarations éparses, les rapprochant, les coordonnant, essayons toutefois de dégager la conception paulinienne.

CHAPITRE XII

L'Esprit et les esprits

§ 1. — L'Esprit et ses acceptions

Avant tout il convient de relever que πνεῦμα n'a pas dans tous les textes le même sens. On peut dire que si chez Paul l'Esprit parvient au terme de son évolution et de sa spécialisation religieuse, il n'a pas encore dépouillé pleinement ses acceptions premières. Lorsque l'apôtre déclare aux Thessaloniciens[1] qu'au jour de sa venue : « Jésus détruira l'impie par le souffle (τῷ πνεύματι) de sa bouche », n'est-ce pas la notion physique qui apparaît[2]. N'est-ce pas encore une conception hébraïque qui fait du πνεῦμα la faculté supérieure de l'homme : « que tout en vous l'esprit (τὸ πνεῦμα), l'âme et le corps soit conservé irrépréhensible... », peut-on lire dans 1 Thessaloniciens 5 : 23 et dans 1 Corinthiens

[1] II Thess. 2 : 8.

[2] Cette parole semble être une réminiscence de ce que dit le prophète Esaïe (11 : 4), ou encore Job (4 : 9), peut-être même le psalmiste (33 : 6). Quoiqu'il en soit, nous sommes en présence d'une expression rappelant et traduisant exactement celle par laquelle les hébreux représentaient la colère de Jéhovah : un souffle destructeur sortant de ses lèvres רוּחַ שְׂפָתַיִם.

5 : 3, Paul dit aux membres de la communauté : « pour moi, absent de corps, mais présent d'esprit (τῷ πνεύματι), j'ai déjà jugé... »; or la décision c'est que : « vous et mon esprit (τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) étant assemblés... un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair afin que l'esprit soit sauvé ». Se fondant sur ces déclarations et autres similaires[1], nombre de théologiens voient dans l'esprit : « le sens du divin », organe naturel de l'homme. Ce πνεῦμα peut être affecté d'émotions agréables ou pénibles, connaître l'angoisse ou la quiétude. Parce que Paul ne trouva pas Tite à Troas, il « n'eut point de repos d'esprit », mais il se réjouit ensuite parce que les Corinthiens : « ont tranquillisé l'esprit de Tite »; en une autre circonstance c'est l'esprit même de l'apôtre qui est rendu à la paix[2].

Revêtant l'acception morale, πνεῦμα désigne non plus l'esprit lui-même, mais la disposition (état ou tendance) de l'individu. « Ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse », affirme Paul ; c'est pourquoi il peut demander aux Corinthiens : « que voulez-vous, que j'aille chez vous avec une verge ou avec amour et dans un esprit de douceur ? ». Plus tard, il leur rappelera qu'ils ont : « le même esprit de foi ». Parce qu'ils sont spirituels, c'est-à-dire forts, les Galates doivent user de douceur envers ceux qui sont faibles, ignorants ou même pervers. Les Romains : « n'ont pas reçu un esprit de crainte, mais un esprit d'adoption », et peuvent dès lors progresser dans la foi, vivre en chrétiens ; aux Israélites, « Dieu a donné un esprit d'assoupissement, des yeux pour ne pas voir,

[1] 1 Cor. 7 : 34; 2 Cor. 7 : 1; Gal. 6 : 18; Phil. 3 : 3; Colos. 2 : 5; Phil. 25; 2 Tim. 4 : 22, etc...
[2] Cf. 2 Cor. 2 : 12; 7 : 13; 1 Cor. 16 : 18.

des oreilles pour ne pas entendre »[1]. Touchant cette affirmation étrange, Godet écrit : « il y a quelque chose de paradoxal dans l'expression : un esprit de torpeur ; car ordinairement l'Esprit excite et réveille au lieu de rendre insensible. Mais Dieu peut aussi faire agir une force qui paralyse. C'est lorsqu'il veut livrer momentanément un homme, qui persévère à lui résister, à un aveuglement tel qu'il se punisse en quelque sorte de sa propre main ; voir l'exemple de Pharaon[2] et celui de Saül[3]... Les œuvres de Dieu ont deux faces, l'une extérieure, le fait matériel, l'autre intérieure, la pensée divine renfermée dans le fait. Et c'est ainsi qu'il arrive que, lorsque l'œil de l'âme est paralysé, on peut les voir sans les voir »[4].

Un texte isolé[5] présente le terme πνεῦμα dans un sens tout particulier. « J'ai engagé Tite à aller chez vous, dit Paul, est-ce que Tite a exigé quelque chose de vous ? N'avons-nous pas marché dans le même esprit (οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν) sur les mêmes traces » ? C'est le seul passage où esprit soit synonyme d'accord, d'harmonie. Calvin rend bien la

[1] Cf. 2 Tim. 1 : 7 ; 1 Cor. 4 : 21 ; 2 Cor. 4 : 13 ; Gal. 6 : 1 ; Rom. 8 : 15 ; 11 : 8.

Le texte Rom. 11 : 8, considéré par Meyer, Rückert, comme une prophétie relative aux temps messianiques, est une citation de l'A. T. Elle serait empruntée à Esaïe 6 : 9, 10, d'après Calvin, Bèze, Grotius, Flatt ; à Esaïe 29 : 10, selon Rückert et Reiche ; à Deutéronome 29 : 4, soutient Oltramare ; il y a dans ce texte une double réminiscence prétend Godet, les premiers mots seraient empruntés à Esaïe 29 : 10, la fin à Deutéronome 29 : 4.

[2] Ex. 9 : 17.

[3] 1 Sam. 18 : 10.

[4] Comp. Esaïe 4 : 10 ; Matthieu 13 : 14, 15 ; Jean 12 : 40, etc...

Com[re] II, p. 366-367.

[5] 2 Cor. 12 : 18.

pensée de Paul en traduisant « n'avons-nous pas cheminé d'un mesme esprit? n'avons-nous point cheminé d'un mesme train? » Le sentiment qui anime l'apôtre et lui inspire ces lignes, l'insinuation qu'il cherche à repousser montrent qu'il s'agit moins d'une conformité d'enseignement que d'une identité de méthode, de conduite. Que Paul n'ait reçu aucun salaire, qu'il n'ait rien demandé, voilà ce que les Corinthiens doivent reconnaître, mais, et le texte considéré montre que l'hypothèse n'est pas gratuite, ils pourraient très bien prétendre et dire : par l'intermédiaire, par le moyen de ses collaborateurs, l'apôtre fait ce dont il se défend. A cette supposition répond la demande : qui donc jamais vous imposa quelque chose? Tite a-t-il rien exigé de vous?

Fidèle à l'enseignement du Maître, Paul ne considère pas l'Esprit comme l'auteur du mal. Nous avons vu comment par le travail de la pensée, devant les exigences de la raison, le péché, tour à tour œuvre de Dieu, de son Esprit, des anges, est devenu le fait d'un être malfaisant ayant à son service toute une armée. Paul parle relativement peu de Satan et des démons; en vue d'une étude ultérieure, j'examinerai brièvement ce qu'il dit.

§ 2. — Les Esprits

La vie du croyant est un combat sérieux, grand, noble quant à la cause et au but. « Combats le bon combat », ordonne l'apôtre à Timothée[1]; « courez de manière à remporter le prix » dit-il encore aux Corinthiens[2].

[1] I Tim. 6 : 12.
[2] I Cor. 9 : 24.

Qui est vainqueur dans l'arène du monde reçoit une couronne incorruptible, la vie éternelle[1]. Pour cette lutte âpre, rude et constante le chrétien doit revêtir les armes de Dieu (πανοπλία τοῦ θεοῦ)[2], ou de justice (ὅπλα τῆς δικαιοσύνης)[3] ou de lumière (ὅπλα τοῦ φωτός)[4]. Le faire est indispensable car dans le conflit ce n'est pas seulement contre la chair et le sang, contre nos faiblesses morales que nous devons lutter, mais encore contre des ennemis extérieurs. Les fidèles, surtout les « ouvriers avec Dieu », rencontrent de multiples difficultés, sont parfois en butte aux persécutions des hommes, voient les faux docteurs se lever pour corrompre la doctrine, ruiner l'œuvre accomplie[5]. Or tous ces obstacles, toutes ces résistances, quelles que soient leur nature, leur forme, leur degré, ont une seule et même origine, sont le fait de l'éternel adver-

[1] 1 Tim. 6 : 12; 2 Tim. 4 : 7, 8.
[2] Eph. 6 : 11, 12.
[3] 2 Cor. 6 : 7.
[4] Rom. 13 : 12. Bèze, Flatt traduisent ὅπλα par vêtements ; Morus, Godet par instruments : « l'ensemble du tableau ne paraît pas s'appliquer à un jour de bataille, il semble qu'il s'agisse plutôt d'une journée de travail... Nous croyons plus naturel d'appliquer ici l'expression ὅπλα aux vêtements de l'ouvrier laborieux qui dès le bon matin se tient prêt pour l'heure où son maître l'attend pour lui donner sa tâche » (Godet). Je crois au contraire que Paul se rappelant que le chrétien est un soldat, l'exhorte à se préparer pour la lutte, à revêtir les armes de la lumière. Non pas des armes « brillantes » (Grotius), ni des armes « que la lumière fournit » (Krehl), ni des armes « accommodées à la lumière » (Hodge, Philippi), mais comme le dit Oltramare des armes qui appartiennent à la lumière : « qui lui sont propres, celles dont se sert celui qui vit en plein jour, au su et vu de tous les hommes, faisant des œuvres qu'il n'a pas besoin de cacher : ce sont les sentiments, les résolutions, les principes de ceux qui font le bien ».
[5] Ph. 1 : 30; Col. 2 : 1; 1 Thess. 2 : 2; 2 Tim. 4 : 7, etc.

saire. C'est sous son nom hébreu (שטן = σατανᾶς) que Paul le présente[1], cherchant à séduire le croyant. Habile à revêtir toutes sortes de formes, Satan est le tentateur ὁ πειράζων[2], le malin ὁ πονηρός[3], pour tout dire d'un mot : le diable ὁ διαβόλος[4] ; c'est lui qui aux yeux de l'apôtre est le maître actuel du monde, ayant perverti l'univers il en a fait son royaume, il est devenu le dieu de ce siècle. Son activité se déploie contre l'Eternel, ses efforts ne tendent qu'à un seul but : faire échouer le plan divin, ses tentatives n'ont qu'un objet : détruire les effets de la grâce, maintenir les créatures sous son joug fatal.

Je crois que c'est à la pensée exprimée par le texte 2 Cor. 4 : 4 ou autres analogues qu'il convient de rapporter 1 Cor. 2 : 12. Paul dit aux Corinthiens : « nous n'avons pas reçu l'esprit du monde » οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν. — Qu'est ce πνεῦμα κόσμου ? Godet prétend que l'homme reçut à la création[5] un πνεῦμα, la chute n'entraîna pas le retrait, la perte complète de cet esprit, mais sa déchéance, il devint « profane », « mondain ». C'est cet esprit que les païens appelaient muse, génie. L'expression οὐκ ἐλάβομεν signifierait : « la puissance spirituelle qui nous a fait ce que nous sommes n'est point celle-là ». Ne peut-on, ne doit-on y voir au contraire un esprit opposé à l'Esprit divin ; rattacher ce πνεῦμα à la puissance de Satan ? Meyer n'est-il pas dans le vrai en disant : « l'esprit qui agit dans le monde et qui anime l'humanité incrédule est l'esprit diabolique ». Westphal estime que ce πνεῦμα

[1] Rom. 16 : 20 ; Cf. 1 Cor. 5 : 5, 7 ; 2 Cor. 2 : 11 ; 11 : 14 ; 12 : 7 ; 1 Thess. 2 : 18 ; 2 Tim. 2 : 9 ; 1 Tim. 1 : 20, etc.
[2] 1 Thess. 3 : 5.
[3] Eph. 6 : 16.
[4] Eph. 4 : 27 ; 6 : 11.
[5] Gen. 2 : 7.

peut être rattaché à une influence de Satan mais qu'on peut également prétendre que cette formule étant négative n'entraîne pas l'existence réelle du πνεῦμα mentionné. Cette dernière hypothèse me paraît inadmissible, car le texte ne veut rien dire. « Vous n'avez pas reçu l'esprit du monde », c'est évident; le recevoir serait difficile puisqu'il n'existe pas. En outre Paul opposerait-il τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ à πνεῦμα τοῦ κόσμοῦ, c'est-à-dire quelque chose qui est à quelque chose qui n'est pas ?

Quelle est l'origine de Satan ? Paul le considère-t-il comme un principe ou comme un être qui a été, est et sera éternellement opposé à Dieu ? Partage-t-il ce dualisme emprunté aux Perses, que les Manichéens développeront et que les Hinchistes reprendront ? Il ne saurait y avoir d'hésitation. L'apôtre envisage Satan comme ayant une autorité limitée en étendue et en durée. Dieu, créateur de toutes choses, écrasera un jour son ennemi[1] ; alors l'ordre sera pleinement rétabli et la réconciliation complète, universelle[2]. Cette paix, cette harmonie répondront aux désirs, aux efforts des individus qui volontairement rechercheront l'Eternel.

Comme dans le judaïsme, Satan apparaît ayant de nombreux auxiliaires, satellites tenant de leur chef puissance, force, perversité. Ce sont les ἀρχαί que Paul déclare incapables de nous séparer de l'amour de Dieu. « Je suis assuré que ni mort ni vie, ni anges ni dominations (ἀρχαί) ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Sei-

[1] Rom. 16 : 20.
[2] Ephés. 1 : 10.

gneur »[1]. Ce texte est conservé de manières diverses. Certains manuscrits portent : οὔτε ἐξουσίαι, οὔτε δυνάμεις qui sont omis par d'autres manuscrits, ou placés différemment. Ainsi D, E placent ἐξουσία avant ἀρχαί tandis que C le place après. Sans approfondir le débat, il reste acquis que ἐξουσία est une addition due à ce que, en général, le terme accompagne ἀρχαί[2].

Au nom de la symétrie, Tholuck, Bengel, Reuss, et même De Wette, Ewald, tendent à rejeter δυνάμεις. Je relève simplement que tous les manuscrits portent, et que tous les exégètes reçoivent les seuls mots qui nous intéressent : οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί. Pour Oltramare, ἀρχαί désigne les principautés, c'est-à-dire les commandants, les chefs, ceux qui sont à la tête et gouvernent. Toutefois il n'y aurait pas ici une indication hiérarchique ; il s'agit : « des puissances célestes sous une variété de points de vue ou peut-être de fonctions ». Telle n'est pas l'opinion de Wabnitz qui, maintenant l'idée de prééminence, voit dans ἀρχαί les chefs des anges, les archanges. Flatt, Weiss pensent que le terme vise les puissances terrestres hostiles, Reiche affirme qu'il est question des mauvais anges ; avec Bengel, Reuss, Volkmar, Hofmann, Godet, j'estime qu'il s'agit bien plutôt des démons. En faveur de cette hypothèse plaide l'opposition, et non la symétrie comme le veut Oltramare, que Paul établit dans l'énumération : rien ne peut nous séparer de l'amour de Dieu ni la mort ni la vie, ni les anges ni les puissances démoniaques, ni les choses présentes ni les choses à venir... Les termes mêmes employés : mort, vie, présent, futur, hauteur, profondeur, indiquent et marquent un contraste de qualité. Il est donc logique et

[1] Rom. 8 : 38-39.
[2] Cf. Eph. 3 : 10 ; 6 : 12 ; Col. 1 : 16 ; 2 : 10, etc.

naturel de voir dans ἀρχαί, opposé à ἄγγελοι, les démons adversaires des anges. Que si l'on s'étonne disant : les anges peuvent-ils séparer de Dieu ? Je renverrai à Gal. 1 : 8. L'apôtre enthousiaste considére ce qui existe, obstacles réels et possibles, il énumère tout afin de conclure : rien ne peut nous séparer de l'amour divin.

N'est-ce pas encore les serviteurs du malin que l'apôtre désigne par les mots ἐξουσίαι, δυνάμεις[1], qui doivent être détruites à l'avènement du règne de Dieu ?

Calvin, Grotius pensent qu'il est question des puissances terrestres... « le monde prendra fin, aussi fera la police, le magistrat, les loix, les distinctions des ordres, les degrez des dignitez, et toutes autres choses semblables. Il n'y aura plus de différence entre le maistre et le serviteur, entre le roy et quelque roturier, entre le magistrat et l'homme privé. Et qui plus est, les principautez entre les anges prendront fin alors : et en l'Eglise le ministère et autres offices : en sorte que Dieu exercera sa puissance et principauté par soy-mesme seulement, et non point par les mains des Anges et des hommes ». Je remarquerai d'abord que ces puissances abattues ne peuvent être que celles hostiles à Dieu, car le v. 25 les présente comme des ennemis, ἐχθροί, qui doivent être placés sous les pieds du Seigneur ; la chose est nécessaire pour que l'Eternel devienne « tout en tous »[2]. J'observerai ensuite que les termes usités ici et nettement séparés : ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, désignent généralement les puissancss invisibles luttant contre Dieu, poussant l'homme à se révolter contre le Créateur[3]. « Il n'est pas possible de s'écarter de ce sens devenu en quelque sorte techni-

[1] 1 Cor. 15 : 24.
[2] V. 28.
[3] Cf. Rom. 8 : 38 ; Col. 1 : 13-16 ; Ephés. 2 : 2 ; 6 : 11, 12, etc.

que », pense Godet, aussi peut-on souscrire à l'assertion de Reuss : « Ces puissances sont sans doute aussi les lois ou autorités anti-évangéliques établies sur la terre, mais surtout et essentiellement celles de l'enfer, de l'empire des ténèbres et de la mort. Christ a engagé dès à présent une lutte avec ces puissances, mais avec des chances en apparence très peu favorables, tandis qu'alors elle aboutira infailliblement à l'anéantissement du royaume de Satan ». Ne représentent-ils pas encore les démons, ces anges auxquels les apôtres ont été donnés en spectacle [1], mais que les chrétiens jugeront un jour [2] ?

Meyer prétend que le mot ἄγγελος, sans qualificatif, désigne toujours dans le N. T. les bons anges. L'assertion n'est pas fondée. Calvin dit justement : « Ce passage est prins en diverses sortes. Chrysostome récite qu'aucuns l'entendent des prestres et ministres mais cela est trop contraint. Les autres l'exposent des Anges célestes, en ce sens que les Anges sont sujets au jugement de la parole de Dieu, et que si besoin est, nous les pouvons juger par ceste Parole, comme il est dit dans l'Epistre aux Galatiens... Mais pource que sainct Paul ne dit pas, Nous jugeons, mais Nous jugerons, comme parlant du dernier jour... il vaut mieux selon mon opinion, entendre les Anges apostats et rebelles. Car l'argument ne conviendra pas moins en ceste sorte : Les diables qui sont issus d'une origine si noble et lesquels encore maintenant qu'ils sont décheus de leur pricipauté, ne laissent point d'estre créatures immortelles, et estre par dessus ce monde incorruptible, seront jugez par nous... »

C'est un ange de Satan qui maltraite l'apôtre[3] ; c'est

[1] 1 Cor. 4 : 9.
[2] 1 Cor. 6 : 3.
[3] 2 Cor. 12 : 7.

contre ces esprits méchants[1] que le chrétien doit combattre[2]. Chose étrange le mot δαιμόνια, très fréquent dans les Evangiles, n'apparaît que deux fois chez Paul. « L'Esprit dit expressément que aux derniers temps quelques-uns abandonneront la foi pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines de démons »[3]. Ailleurs[4] il est dit que les païens : « sacrifient aux démons (δαιμονίοις) et non à Dieu ». Les Pères de l'Eglise ont surtout cru que Paul identifiait les dieux du paganisme et les démons ; les idoles apparaîtraient ainsi des êtres réels. Mais il est expressément déclaré[5] que les faux dieux existent seulement dans l'imagination des hommes, en fait ils ne sont rien, deviendraient-ils quelque chose ici ? Tenant compte de ce texte, beaucoup d'exégètes ont pris δαιμόνιον dans le sens classique. Cette acception est impossible. Dans la littérature profane, en effet, δαιμόνιον est analogue à θειὸν. On connaît l'opinion de Socrate sur son génie (δαιμόνιον) et l'on peut rappeler le mot de Platon : « le démon sert d'intermédiaire entre Dieu et les mortels... les démons interprètent aux dieux les choses des hommes et aux hommes les choses des dieux »... Une pareille repré-

[1] Eph. 6 : 12.

[2] L'expression σκόλοψ τῇ σαρκί désigne, de manière fort ambiguë pour nous, quelque chose rappelant sans cesse à Paul sa faiblesse. De quoi parle-t-il ? Les conjectures sont multiples. Je ne crois pas toutefois qu'il s'agisse d'une passion le tourmentant, ni d'un remords constant ; l'idée de crainte permanente torturant l'apôtre semble devoir être aussi écartée. Il est bien plutôt question de quelqu'infirmité corporelle comme le montrent les deux images : une épine dans la chair, un ange frappant à coups de poing. Quelle est cette infirmité ? Quelle est la nature du mal ? Toutes les hypothèses peuvent être émises car on n'a aucune indication à ce sujet.

[3] 1 Tim. 4 : 1.

[4] 1 Cor. 10 : 20.

[5] 1 Cor. 8 : 4.

sentation ne convient pas ; outre qu'elle est contraire au sens constant de δαιμόνιον chez les auteurs sacrés, elle rendrait encore inintelligible la pensée de Paul. Mais si l'on se souvient (je l'ai dit et montré précédemment) qu'obéissant à une répulsion naturelle, les juifs identifièrent idoles et démons, l'idée de l'apôtre est claire. Sans doute, les divinités de l'Olympe ne sont rien, mais Satan est quelque chose. Ne relevant pas de Dieu, le paganisme lui est contraire, il fascine, il égare les hommes, les amène sous l'empire du diable. Ne rendant pas à Dieu l'honneur qui lui revient, poussant à adorer et servir la créature au lieu du Créateur, le culte idolâtre est en définitive un culte rendu au Malin. Ce que Paul affirme dans notre texte ce n'est pas l'existence réelle de Jupiter, Vénus, Hercule et autres divinités, mais celle de Satan et de ses anges.

Avec Godet on peut dire cependant que « les expressions de l'apôtre n'impliquent point l'idée que chaque faux dieu adoré par les païens corresponde à un démon particulier ; elles signifient seulement que les cultes païens émanent de ces esprits malfaisants et que par conséquent celui qui prend une part quelconque à un tel culte se met sous leur influence. « Comment, dit Heinrici, s'asseoir à un tel banquet, s'asperger de l'eau consacrée, obéir à la prescription du silence sacré, prendre sa part de la joie des hymnes et des danses qui remplissaient l'intervalle entre le sacrifice et le banquet, et enfin se livrer à la joie du repas qui couronnait ce jour de fête, à la gloire du faux dieu, sans se poser en adorateur de la divinité païenne » ? Le caractère diabolique de l'idolâtrie pouvait être jusqu'à un certain point masquée... par le charme ou la majesté des formes »... il n'en existait pas moins, sous cette apparence vaine du faux dieu il y a la réalité : Satan[1].

[1] Cf. GODET : *Com*[re] *sur la 1*[re] *ép. aux Corinth.* II p. 107.

« Prince de la puissance de l'air[1], Satan à ce titre séjourne dans : « des lieux célestes »[2], régions imaginées et représentées en général comme un lieu sombre ; le terme de ténèbres : σκότος, souvent employé doit être entendu au sens physique et moral. Si l'on veut bien y prendre garde on n'aura pas de peine à démêler ici les vestiges de l'antique notion juive : le ciel est l'empire de Dieu, les airs sont le domaine de Satan, la terre est un objet de conquête, sur elle convergent, s'entrechoquent les influences et activités divines et démoniaques.

Le rôle des démons est analogue à celui de leur chef : s'opposer au progrès du Royaume de Dieu. Pour développer l'empire du Malin et maintenir l'homme dans le péché, ils dressent des pièges aux fidèles, ils s'efforcent d'attirer les individus, de les égarer en flattant leurs passions, ils les tentent (πειράζειν)[3].

Si cette première tentative échoue, si le croyant reste ferme et triomphe de ses désirs charnels, la tactique change. Se métamorphosant en sages, en docteurs, les démons prennent toutes sortes de formes, même celle d'un ange de lumière[4] afin de mieux séduire, afin de tromper par une fausse vérité. Si, discernant sous les apparences la réalité, le chrétien résiste encore, alors l'opposition devient directe, agressive, brutale ; les obstacles sont suscités, les persécutions déchaînées, les maux de toutes natures prodigués. Ces tentatives continueront, cette lutte se poursuivra, ce temps d'épreuve durera jusqu'au jour

[1] Eph. 2 : 2.
[2] Eph. 6 : 12.
[3] Cf. 2 Cor. 2 : 11 ; Eph. 2 : 2 ; 1 Tim. 3 : 7 ; 1 Cor. 7 : 5.
[4] 2 Cor. 11 : 14.

où le Christ viendra ; alors le combat cessera, le jugement suivra et marquera : la fin [1].

La parousie est imminente ; aussi comprend-on la pressante exhortation : « ne donnez pas prise au diable μὴ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ » [2]. Ceux sur qui le malin a prise (τόπον = lieu, espace) sont perdus, à moins qu'ils ne soient livrés, momentanément, afin de subir une punition corporelle et de sauver ainsi leur esprit [3]. On sait à la suite de quelles circonstances, Paul prescrit aux Corinthiens de « livrer un tel homme à Satan pour la destruction de la chair afin que l'esprit soit sauvé ».

La même expression : παραδοῦναι τῷ σατανᾷ se retrouve encore dans 1 Tim. 1 : 20. Que comprendre par : livrer à Satan ? Calvin, Bèze, Olshausen, Bonnet, en font une formule d'excommunication. A ce propos Calvin dit : « Quand je regarde de près tout le fil du texte. . je l'enten simplement de l'excommunication. Car c'est une manière de parler bien propre. Livrer à Satan, pour excommunier, parce que comme Christ règne en l'Eglise, aussi Satan règne hors d'icelle... celuy qui est jetté hors de l'Eglise, est aucunement livré en la puissance de Satan : car il est fait comme estranger et mis hors du royaume de Christ ». Cette conception est insuffisante. Pourquoi Paul eut-il employé une formule si extraordinaire pour un fait très simple, et qui devait se produire souvent ? Cette expression n'était pas usitée dans la synagogue, elle ne marquait pas l'excommunication juive. Comment, de plus, une exclusion pure et simple eut-elle empêché Hyménée et Alexandre de blasphémer ? Comment par le fait d'être

[1] 1 Cor. 1 : 8.
[2] Ephés. 4 : 27.
[3] 1 Cor. 5 : 3, 5.

rejeté du sein de l'Eglise, l'impie éprouverait-il la destruction de la chair ? A l'exclusion s'ajoute l'idée d'une peine corporelle pensent, avec quelques nuances : Chrysostome, Théodoret, Rückert, Olshausen, Meyer, tandis que : Lighfoot, Hofmann, Holsten, Godet, s'en tiennent purement à l'idée d'un châtiment corporel ; l'apôtre prononce la condamnation et Satan frappe l'excommunié. « C'est la punition que Paul inflige de son chef, en vertu de son pouvoir apostolique, qui correspond à ἄιρειν ἐκ μέσου [1]. Ne peut-on dire que la peine corporelle est la conséquence de l'excommunication et qu'à son tour l'excommunication est la conséquence de la peine à subir. Livré à Satan pour être châtié, le membre impur ne fait plus partie de l'Eglise, mais n'est-ce pas parce qu'il ne fait plus partie de l'Eglise que Satan peut le frapper et détruire sa chair ? L'excommunication rend celui qui en est l'objet : « enfant de ce siècle », donc sujet de Satan ; or comme ce dernier est l'auteur des maux de toute nature, il est invité par là « à mortifier la chair du condamné, à lui infliger des douleurs pour réveiller ses bons sentiments » [2]. La souffrance accomplira son œuvre purificatrice et ramènera l'individu que les passions ont égaré. Il est à relever que ce n'est pas la peine de la damnation éternelle qui est prononcée contre l'impur ; ce que Paul désire, c'est le salut, fruit de l'épreuve. Plus énergiques, Hofmann, Baur, Rückert, Renan, affirment que l'apôtre prononce une condamnation à mort, leur thèse repose sur : ὄλεθρος τῆς σαρκός qui impliquerait une ruine totale, la perte absolue et immédiate du corps. Observons que si l'apôtre eût livré à Satan le coupable, s'il ne lui eût

[1] 1 Cor. 5 : 2.
[2] Ch. 11 : 30 ; Reuss. *Ep. paul.* I, p. 180.

laissé le temps, l'occasion de se repentir, il aurait lui, serviteur du Dieu vivant, travaillé pour l'Adversaire.

L'angélologie paulinienne n'offre rien de particulier, elle ne se distingue pas de la conception reçue dans la communauté, et même dans le judaïsme. Les anges sont les serviteurs de Dieu, ils furent et sont encore les intermédiaires de la révélation. Les textes [1] les présentent accomplissant cette dernière fonction ; celle-ci s'explique par l'évolution des idées. La pensée religieuse n'admet plus les naïfs anthropomorphismes des Hébreux, les théophanies sont rejetées, Dieu n'ayant pu apparaître personnellement à Moïse, la loi lui fut donc donnée indirectement, par le moyen des anges. Une affirmation analogue est émise par Etienne[2].

Serviteurs de l'Eternel, les anges le sont aussi de Christ, qu'ils seconderont lors du jugement [3], ils veillent en outre sur l'Eglise et sont témoins de l'activité chrétienne [4].

[1] Gal. 1 : 8 ; 3 : 19.

[2] Actes 7 : 38.

[3] 1 Thes. 4 : 16.

[4] Cf. 1 Tim. 5 : 21 et 1 Cor. 11 : 10. Ce dernier texte rappelle la croyance juive que les anges sont présents aux assemblées religieuses Cf. Tobie 12 : 12. La pensée se rapproche d'une autre formulée dans Ephésiens 3 : 10 où les anges sont dits contempler avec joie et profit l'établissement du Royaume de Dieu. Dès lors ce qui choque la bienséance humaine, scandalise encore plus les anges dont la pureté est parfaite. Ainsi pensent avec de légères variantes Heinrici, Meyer, Reuss, Godet. Quelques commentateurs ont reproduit l'idée de Tertullien : il s'agirait de mauvais anges dont la convoitise serait excitée par la vue des femmes non voilées. Allant plus loin, Hofmann, Hilgenfeld, voient une allusion à Genèse 6 : 1, 4 ; les anges de Dieu seraient tentés. On peut répondre que les bons anges ont d'autres occasions de voir les femmes sans voiles ; quant aux mauvais anges cette

Les vues de Paul sur la parousie revêtent parfois une teinte bien judaïque : le Seigneur viendra entouré de flammes, escorté par les anges, la trompette de Dieu annoncera son apparition [1]. Mais l'apôtre a une intelligence trop profonde et trop vivante de l'Evangile pour se complaire dans ces descriptions familières aux apocalypses ; les passages où la fantaisie s'inspire de la tradition sont très rares, à peine quelques échappées de ci de là. Créés par Dieu et même par Christ [2], les anges comparaîtront à la barre de l'Eternel au jour du jugement, et eux, les puissants, seront jugés par les fidèles ; ils deviendront membres du Royaume des cieux au même titre que les élus ; alors : « Celui en qui et par qui toutes choses ont été faites » règnera sur tout et sur tous [3].

Pour terminer, je ferai une remarque qui est en même temps une conclusion. De ce qui précède, il me semble ressortir que Paul accepte les notions en cours telles que la tradition les lui livre ; leur assignant un rôle et une place des plus secondaires, il ne les appro-

tentation ne change rien à leur état. Holsten estimant que ce passage est une allusion à Genèse 6 : 1-4, que Paul ne saurait parler ainsi, déclare ce verset inauthentique et le supprime comme interpolation. Calvin prenant ce texte pour une métaphore explique : « quand donc les femmes se laschent la bride jusques-là, qu'elles s'usurpent l'entreseigne de principauté et domination contre droict et raison, elles descouvrent leur turpitude aux anges... ceci est dit pour amplification : comme s'il eust dit, que si les femmes laissent la couverture de teste, non seulement Christ sera tesmoin de leur dissolution, mais aussi les anges... voilà ce que les femmes gaignent en s'eslevant plus haut qu'il ne leur appartient c'est qu'elles monstrent leur impudence aux anges de paradis.

[1] I Thess, 4 : 16 ; 2 Thess. 1 : 7, 8.

[2] Col. 1 : 16.

[3] Cf. 1 Cor. 6 : 2, 3 ; Ephés. 1 : 10 ; Colos. 1 : 20.

fondit pas, il ne sent pas le besoin de les justifier rationnellement. Dominé par son idée, il agit, il écrit, il démontre, il réfute, il conseille ou dispute, et quand les conceptions reçues le gênent, il les rejette ou brise leur cadre étroit par quelque grande affirmation. Les anges ont servi d'intermédiaires ! peu lui importe : « les choses anciennes sont passées, toutes choses sont devenues nouvelles ». Voilà pourquoi : « il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ homme ».

CHAPITRE XIII

L'Esprit Saint

Le πνεῦμα n'est pas l'auteur du mal; il apparaît simplement ce par quoi le plan divin se poursuit. Qu'est donc en soi cet agent merveilleux ? N'ayant pas d'indications très précises à ce sujet, considérons les déterminatifs accompagnant le terme, sont-ils de nature à nous fournir quelques éclaircissements ?

Le vocabulaire de Paul est relativement riche. L'Esprit est dit tour à tour: πνεῦμα θεοῦ[1], πν. Χριστοῦ[2], πν. τῆς ζωῆς[3], πν. υἱοθεσίας[4], πν. τῆς πίστεως[5], πν. σοφίας[6], πν. ἁγιοσύνης[7], πν. ἅγιον et enfin τὸ πνεῦμα. Il est aisé de voir que plusieurs de ces expressions impliquent des idées étrangères au sujet de ce chapitre. Elles ne donnent aucune indication sur la nature ou l'essence de l'Esprit, mais concernent et caractérisent l'œuvre qu'il acccomplit ; c'est pourquoi j'ai déjà parlé du πνεῦμα τῆς ζωῆς, πν. υἱοθεσίας, πν. πίστεως, πν. σοφίας, etc. Il convient toutefois de

[1] Rom. 8 : 9, 14 ; 15 : 19 ; 1 Cor. 2 : 11,14 ; 6 : 11 ; 7 : 40 ; 2 Cor. 3 : 3.
[2] Rom. 8 : 9, etc.
[3] Rom. 8 : 2.
[4] Rom. 8: 15.
[5] 2 Cor. 4 : 13.
[6] Ephés. 1 : 7.
[7] Rom. 1 : 4.

remarquer que parmi ces expressions, s'il en est de particulières, employées en des cas spéciaux, il en est aussi de générales, usitées en des occasions diverses, présentant une signification constante et paraissant caractériser l'Esprit. Au nombre de ces dernières on trouve en première ligne : πνεῦμα ἅγιον.

Une observation préliminaire s'impose. Qu'on parcoure les épîtres de Paul et on se rendra compte que πνεῦμα ἅγιον s'y trouve seulement seize fois. La remarque a une certaine importance ; elle est un indice, et même une preuve, que saint, ἅγιον, n'est pas le complément obligé, indispensable, de l'Esprit (πνεῦμα). Fort souvent en effet (une quarantaine de fois) l'apôtre emploie τὸ πνεῦμα, et même sans déterminatif, sans article, πνεῦμα tout court[1]. Qu'entendre alors par ἅγιος ? et par Esprit saint ?

Ἅγιος revêt dans les écrits de Paul un double sens : il marque tantôt la qualité, tantôt l'essence de l'objet. Comme dans l'Ancien Testament[2], saint désigne ce qui appartient objectivement à Dieu, ce qui lui est consacré, ce qui est en relation avec l'Eternel.

Après avoir proclamé la déchéance d'Israël, après l'avoir abaissé aux yeux des Romains, Paul affirme sa noblesse, le relève en déclarant que, comme nation, en tant que peuple consacré à Dieu, il est saint : « Mais si la prémice est sainte, la masse l'est aussi, et si la racine est sainte les branches le sont aussi »[3]. Si (εἰ), dit l'apôtre, les prémices de la pâte sont saintes, la pâte elle-même sera sainte ; or elles le sont, nul ne le conteste parmi les lecteurs, aucun doute à cet égard ne peut subsister, les prémices sont saintes parce que

1 Cf. Rom. 8 : 4,5, etc.
2 Exod. 16 : 23 ; 30 : 29 ; 35 : 2, Lévit. 11 : 44, etc.
3 Rom. 11 : 16.

consacrées à Dieu. Selon la loi mosaïque, les Israëlites devaient offrir à l'Eternel les prémices de leurs récoltes, de leurs troupeaux, et le livre des Nombres[1] nous apprend que l'Hébreu faisant son pain avec de la farine nouvelle, en prélevait une part qui était présentée sous forme de gâteau à Jehovah. De ce chef la masse entière était consacrée ; l'offrande, portant le nom de ἀπαρχὴ (prémices), devenant sainte sanctifiait tout le reste.

La seconde image met en relief la même idée, révèle la même conception. Comme la masse de pâte forme un tout avec ses prémices, comme les ramures de l'arbre forment un tout avec le tronc, la racine, ainsi Israël forme un tout avec ses pères. Ἀπαρχὴ et ῥίζα désignent naturellement non pas le Christ, comme Origène le suppose, mais le fondateur du peuple, celui dont la nation procède comme les branches procèdent du tronc (ῥίζα = racine, fondement, tronc, souche). Or Abraham fut consacré à l'Eternel. Appelé par Jéhovah le patriarche confiant, docile, quitta son pays et par cela même devint saint ; mais les promesses faites n'étaient pas individuelles, elles s'étendaient à la postérité tout entière, comme son premier ancêtre la nation juive est à Dieu, donc sainte.

La pensée de Paul s'arrête à l'image ; je m'y arrêterai également, non sans dire toutefois que la comparaison ne saurait être poussée jusqu'au bout. Entre l'arbre d'une part, et le peuple d'autre part, il y a la différence, l'abîme qui sépare l'impersonnel du personnel, l'irresponsable du responsable, le déterminé du libre. Si naturellement la qualité de la racine passe dans la plante, la sainteté du père ne passe pas naturellement dans ses fils ; et ce qui le prouve sans réplique,

[1] 15 : 19, 21.

c'est le fait que : « des branches ont été retranchées » parce que non saintes. A la sainteté objective doit correspondre une sainteté subjective, à la consécration à Dieu doit répondre chez l'individu comme chez le patriarche, l'obéissance, la foi.

Avoir pour père Abraham ne suffit pas pour hériter du royaume, être membre de telle église ne suffit pas à donner la vie.

C'est fréquemment que Paul emploie ἅγιος dans ce sens. Je ne citerai qu'une parole originale et caractéristique. Aux époux chrétiens qui éprouveraient quelque scrupule à rester unis à des non chrétiens l'apôtre dit : « Le mari non croyant est sanctifié par sa femme, et la femme non croyante est sanctifiée par le mari croyant; sans cela nos enfants seraient impurs, tandis qu'ils sont saints » [1]. Le mari ou la femme incrédule étant sanctifiés par la femme ou le mari fidèle, les enfants étant saints dès à présent, il apparaît bien que ἅγιος indique non la nature morale de ces êtres, mais leur rapport, leur état vis-à-vis de Dieu. Rückert n'erre-t-il pas lorsqu'il affirme : « Paul veut dire par là que le mariage entre chrétiens et non chrétiens n'affecte pas le croyant de souillure analogue à celle produite chez les Juifs, par le contact d'un mort. » Le sens purement négatif prêté à cette déclaration est insuffisant, nombre de commentateurs l'ont senti et pensent que l'apôtre parle d'une influence sanctifiante qu'exercera le fidèle. « L'esprit évangélique par sa constance, sa douceur, touchera le païen, le pénètrera, le gagnera » écrit Olshausen, formulant une même pensée, De Wette déclare : « le non croyant subira l'action bienfaisante de l'époux et de la communauté ». Contre cette assertion s'élève le parfait : ἡγίασται ; il

[1] I Cor., 7 : 14.

s'agit d'un fait réalisé et non à réaliser. Reuss traduit « le mari païen est associé à l'église par le fait de sa femme », et commente le texte : « Paul a confiance dans la puissance d'attraction qui émane de l'atmosphère chrétienne, et à laquelle, peut-être, un esprit plus lent à se décider, ou plus indifférent, ou plus superstitieux, ne résistera pas indéfiniment. L'époux païen d'une femme chrétienne, la femme païenne d'un époux chrétien sont déjà en quelque sorte associés à l'Eglise, ils lui appartiennent comme des alliés, des voisins, des parents un peu éloignés de la famille. » Hofmann applique le terme de sainteté au lien unissant les époux ; Calvin, Bèze, en appellent à la prédestination. Il me semble que la distinction établie, le sens objectif de ἅγιος, permet de saisir la pensée de Paul. Il y a dans notre texte un mot tout petit mais très important : ἐν dans. C'est « dans » l'époux chrétien que l'infidèle devient dès à présent, saint ; on peut même dire qu'il l'est déjà devenu (ἡγίασται) ; en consentant à vivre avec un chrétien le non chrétien participe de ce chef à sa consécration. Que l'apôtre escompte également l'influence du milieu, de l'Esprit pour gagner à l'Evangile le juif ou le païen, c'est fort possible, mais comme l'observe justement Godet : « l'emploi du parfait et de la préposition ἐν, montrent qu'il ne s'agit pas ici proprement et avant tout de cette influence sanctifiante, mais de la position de consécration dans laquelle se trouve placé immédiatement l'époux non chrétien par sa persistance à rester uni à l'époux chrétien ».

Ἅγιος désigne également, dans les épîtres, la nature morale, l'essence qui anime et manifeste ce qui appartient à l'Eternel[1]. Dans cette dernière acception l'apôtre joint très rarement ἅγιον à πνεῦμα. Pour Paul

[1] 1 Cor. 7 : 34 ; Ephés. 5 : 27 ; Col. 1 : 22, etc...

l'Esprit est saint par le fait qu'il vient de Dieu ; c'est parce que en lui et par lui Dieu agit, se révèle, se communique, qu'il est : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Au reste le fait d'appliquer ce qualificatif aux choses ou personnes divines n'est pas spécial à l'apôtre. Les évangélistes disent aussi bien τὸ πνεῦμα que τὸ πνεῦμα ἅγιον [1] et la valeur, le sens de cette épithète : saint, apparaît nettement si l'on rapproche les textes relatifs au baptême du Christ. Jésus sort de l'eau, et voici que « sous forme d'une colombe » descend sur lui l'Esprit ; Matthieu[2] l'appelle πνεῦμα θεοῦ, Marc [3] τὸ πνεῦμα et Luc[4] τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Il est évident que les trois écrivains veulent désigner un seul et même Esprit ; θεοῦ génitif de possession peut être considéré comme l'équivalent, il est effectivement le synonyme de l'adjectif ἅγιον ; d'autre part en disant : τὸ πνεῦμα tout court, Marc est bien sur d'être compris, il entend et ses lecteurs entendent : l'Esprit qui vient de Dieu. Cette conception était celle de Paul, et voilà pourquoi l'Esprit, don divin, est appelé indifféremment : τὸ πνεῦμα ou τὸ πνεῦμα ἅγιον ou encore πνεῦμα θεοῦ. Un cas typique de cette confusion ou assimilation nous est offert dans 1 Cor. 12 : 3. Parlant des effets de l'Esprit (πνεῦμα)[5]

[1] Cf. Matth. 4 : 1 ; 10 : 20 ; 22 : 43 ; Marc 1 : 12 ; Luc 2 : 27 ; 4 : 1, 14 ; Jean 3 : 34 ; 7 : 39 ; Matth. 3 : 11 ; 12 : 31 ; 28 : 19 ; Marc 1 : 8 ; 3 : 29 ; 12 : 36 ; 13 : 11 ; Luc 3 : 16 ; 2 : 25, 26 ; 3 : 22 ; 4 : 1 ; 11 : 13 ; 12 : 10, 12 ; Jean 1 : 33 ; 7 : 39 ; 14 : 26 ; 20 : 22.

[2] 3 : 16.

[3] 1 : 10.

[4] 3 : 22.

[5] Le terme πνευματικῶν v. 1 peut être entendu de deux manières. *a*) C'est un génitif masculin désignant « les inspirés » affirment Hofmann, Hilgenfeld, Reuss, Holsten, Heinrici, faisant valoir qu'il s'agit du rôle et du droit de ces hommes-là dans les assemblées ; ces exégètes invoquent

l'apôtre proclame que « nul parlant par l'Esprit de Dieu (ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν) ne peut dire : Jésus est anathème, et nul ne peut dire : Jésus est Seigneur si ce n'est par le Saint-Esprit (ἐν πνεύματι ἁγίῳ). »

Dira-t-on, avec Wendt et Cremer, que Paul appelle l'Esprit saint, parce qu'il se manifeste dans la communauté, donc parmi ceux que l'Eternel a choisis, élus, et qui, d'après la notion juive, sont saints ?[1] Une telle hypothèse est ruinée par les déclarations comme celle de Romains 9 : 1 : « Je dis la vérité, je ne mens point, ma conscience me le témoignant dans le saint Esprit (ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Ailleurs[2] l'apôtre affirme se rendre recommandable : « par beaucoup de patience... par la pureté, par la connaissance, par la longanimité, par la douceur, par l'Esprit saint (ἐν πνεύματι ἁγίῳ)... » Ne dit-il pas enfin aux Thessaloniciens[3] que son Evangile leur fut prêché : « non en paroles seulement mais encore avec puissance, avec l'Esprit saint (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) et avec pleine conviction ». Parce que venant de Dieu, l'Esprit est saint, et parce qu'il est saint il communique ce caractère à quiconque le possède : « Ne savez-vous

aussi le passage 14 : 37 où Paul, parlant manifestement des inspirés, dit εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός.

b) C'est un génitif neutre désignant les « dons spirituels » soutiennent Meyer, de Wette, Godet, estimant que l'apôtre devait par esprit de concorde et de charité, faire abstraction des personnes et, du particulier s'élevant au général, considérer les dons en eux-mêmes ; ces commentateurs s'appuient à leur tour sur le texte 14 : 1 ζηλοῦτε τὰ πνευματικά. Je n'ai pas à rechercher ici l'hypothèse préférable. Dans les deux cas il est question des effets de l'Esprit soit qu'il inspire l'homme, soit qu'il lui communique quelque charisme.

[1] Cf. Rom. 12 : 13 ; 15 : 25, 26, 31 ; 16 : 2 ; 1 Cor. 16 : 1, 15 ; 2 Cor. 1 : 1 ; 8 : 4 ; 9 : 1 ; 13 : 12 ; Ephés. 1 : 18 ; 3 : 8 ; 4 : 12 ; 5 : 3 ; Phili. 1 : 1 ; 4 : 21, 22 ; Col. 3 : 12, etc.

[2] 2 Cor. 6 : 6.

[3] I Thes. 1 : 5.

pas que vous êtes le temple de Dieu » demande Paul aux Corinthiens[1] « et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » Qu'est-ce à dire sinon que l'homme en qui habite l'Esprit devenant un temple, est de ce chef consacré à Dieu, participe en quelque mesure à sa majesté. Cette inférence me semble confirmée par cette autre question : « Ne savez-vous point que votre corps est le temple du saint Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu et que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes »[2].

On comprend que, par extension, la communauté soit à son tour dite sainte ; n'est-elle pas formée de croyants ? L'Esprit n'est donc pas saint parce que appartenant à la communauté, mais celle-ci est sainte parce que appartenant à l'Esprit.

Toutefois « être temple de Dieu », implique pour l'homme plus qu'une consécration extérieure. Purifiés par le baptême, les individus deviennent sanctifiés et justes par l'Esprit. « Mais vous avez été lavés, mais vous avez été santifiés (ἡγιάσθητε) mais vous avez été justifiés (ἐδικαιώθητε) au nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de notre Dieu (ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν) »[3]. Souscrivant à l'observation d'Edwards : « Paul voulant opposer la présente condition morale des fidèles à leur état ancien, fait particulièrement ressortir le caractère de la sanctification », je dirai : ἡγιάσθητε... ἐν πνεύματι, désigne

[1] I Cor. 3 : 16.
[2] 1 Cor. 6 : 19.
Cette pensée que l'homme est un sanctuaire doit amener le fidèle à respecter son corps, car : « si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu détruira cet homme ». Ce qui est saint participe à la majesté de Dieu, la gravité de la faute explique la gravité du châtiment. Φθειρεῖ implique la destruction complète.
[3] 1 Cor. 6 : 11.

non seulement la consécration à Dieu, mais la pureté essentiellement morale[1]. Du reste, nous l'avons vu, l'éloignement de tout ce qui est péché est un devoir pour le chrétien ; devenir saint est le but de sa vie, et c'est pour cela que l'Esprit lui est donné. Le texte I Thessaloniciens 4 : 7, 8 confirme cette dernière assertion. « Dieu ne vous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification (ἐν ἁγιασμῷ), qui rejette ne rejette pas un homme, mais Dieu, qui vous a aussi donné son saint Esprit. (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον) ». Déjà au v. 3 l'apôtre a déclaré : « Ceci est la volonté de Dieu : votre sanctification ». Ἁγιασμὸς désigne bien ici la grandeur, la perfection morale, la sainteté au sens habituel du mot ; c'est pour atteindre cette fin que Dieu appelle le chrétien et lui donne le saint Esprit. Les deux expressions : κάλειν ἐν ἁγιασμῷ et διδόναι τὸ πνεῦμα sont en rapport étroit avec ἁγιασμὸς ὑμῶν du v. 3. Dès lors au v. 8 ἅγιον ne peut être une simple indication d'origine, il ne marque pas le fait que l'Esprit appartient à Dieu ; cette propriété est suffisamment indiquée par le pronom αὐτοῦ ; ἅγιον ne serait-il pas justement une qualité essentielle de l'Esprit ? Je crois que l'apôtre envisage l'Esprit non plus en lui-même, mais dans ses rapports concrets avec le monde, et c'est pourquoi, tandis que nulle différence n'existe ailleurs entre πνεῦμα θεοῦ et πνεῦμα ἅγιον[2], on voit ici le πνεῦμα θεοῦ envisagé comme donnant à celui qui le reçoit la qualité de devenir ou d'être saint : ἅγιον εἶναι.

[1] Je rapporte les deux régimes : ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυριοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ au verbe ἀπελούσασθε, et par suite aux deux explicatifs : ἡγιάσθητε et ἐδικαιώθητε ; cela avec Reuss, Weiss, Godet, contre Flatt qui attribue chaque régime à un verbe différent, et contre Rückert, Meyer, qui les font dépendre tous deux du dernier verbe.

[2] Cf. 1 Cor. 12 : 3.

L'Esprit est dit encore et une seule fois : « Esprit de sainteté ». Romains 1 : 4 nous apprend que Christ : « fut établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté « πνεῦμα ἁγιωσύνης ». Pourquoi trouve-t-on le substantif ἁγιωσύνη et non l'adjectif souvent employé : ἅγιον ? L'expression peut s'expliquer par analogie. On trouve dans Rom. 8 : 15 πνεῦμα δουλείας « un esprit de servitude », c'est-à-dire un esprit ayant le caractère de la servitude et même de l'esclavage (crainte, peur, timidité) opposé à πν. υἱοθεσίας « un esprit de filialité », c'est-à-dire convenant au caractère de fils, donnant des sentiments, une attitude correspondant à un tel état (amour, confiance, respect). 1 Cor. 4 : 21, Gal. 6 : 1, parlent d'un πνεῦμα πραΰτητος « esprit de douceur », c'est-à-dire d'un esprit semblable à celui des hommes doux, étranger par essence à toute méchanceté, querelle etc... Pareillement, πνεῦμα ἁγιωσύνης détermine et révèle le rapport étroit qui existe entre la sainteté et l'Esprit, il indique ici que le πνεῦμα du Christ a pour caractère essentiel la sainteté. Ἁγιωσύνη est plus expressif que ἅγιον. Pourquoi cette accentuation ? pourquoi Paul ajoute-t-il ἁγιωσύνης quand dans l'opposition avec κατὰ σάρκα il eût suffi de dire κατὰ πνεῦμα ? L'apôtre a parlé du Christ comme d'un homme, mais le Sauveur est plus qu'un homme pour lui. N'était-il pas en forme de Dieu ? N'a-t-il pas ignoré le péché ?[1] Aussi éprouve-t-il le besoin de relever cette sainteté, trait distinctif du Seigneur.

Il la relève et marque, semble-t-il, une différence. Puisque l'Esprit de sainteté a ressuscité et élevé le Christ, élévation que Phil. 2 : 8, 9 attribue à l'obéissance de Jésus, cet Esprit était agissant avant l'élévation du Seigneur ; il n'est donc pas celui qui fut promis,

[1] Phil. 2 : 6 et 2 Cor. 5 : 21.

celui dont la venue était conditionnée par l'Ascension. Cette remarque, jointe au fait que l'expression πνεῦμα ἁγιωσύνης ne se retrouve pas dans les épîtres pauliniennes, amène à penser que Paul par πνεῦμα ἅγιον désigne l'Esprit de Dieu qui agit dans les croyants par l'intermédiaire du Christ, tandis que πνεῦμα ἁγιωσύνης s'applique à l'Esprit qui agissait en Jésus. Toutefois nous ne sommes pas en présence de deux esprits, mais d'un seul : celui de Dieu, envisagé à des points de vue et à des degrés différents. Est-il besoin de signaler combien cette idée de l'apôtre s'accorde avec celle ayant cours dans les écoles rabbiniques, avec celle exprimée dans les Evangiles, partagée même semble-t-il, par Jésus [1], à savoir que le Messie devait être, et fut réellement oint d'Esprit saint ? Et l'on peut dire alors que Christ s'ouvrant à cette influence, « croissant en sagesse, en stature et en grâce » [2] reçoit dans sa nature entière le sceau de sa consécration à Dieu ; cette pénétration complète de l'Esprit permet la réalisation de la parole : « tu ne permettras pas que ton saint voit la corruption » [3].

Cette influence sanctifiante, qui marque la nature de l'Esprit, apparaît encore dans le texte déjà cité Romains 9 : 1. Disant que sa conscience lui rend témoignage « ἐν πεύματι ἁγίῳ » l'apôtre relève la pureté et la valeur de ce témoignage prononcé dans cet esprit nouveau qui, venant de Dieu, participe à la sainteté divine, est opposé au mal sous toutes ses formes. Hypocrisie, dissimulation, mensonge sont incompatibles avec l'Esprit. Que ce dernier, du reste, soit envisagé par Paul comme un principe de sainteté actif,

[1] Matth. 3 : 15.
[2] Luc 2 : 52.
[3] Ps. 16 : 10 ; cf. Actes 2 : 24.

interne, c'est ce qui ressort de son opposition à la sainteté de la loi (γράμμα, νόμος) qui est quelque chose d'extérieur[1].

[1] Cf. Rom. 7 : 6 ; 2 Cor. 3 : 6 ; Rom. 3 : 20, 21 ; 7 : 4, etc...

CHAPITRE XIV

Esprit. — Christ. — Dieu

§ 1. — Rapport général

J'ai eu l'occasion de mentionner, et cela à plusieurs reprises : l'Esprit saint, l'Esprit du Christ, l'Esprit de Dieu comme concourant à l'œuvre du salut. Quelle relation établir entre ces trois termes ?

Pour le savoir il convient d'examiner tour à tour les rapports de l'Esprit avec l'Esprit du Christ, de l'Esprit avec l'Esprit de Dieu, de l'Esprit de Christ et de l'Esprit de Dieu. J'accorderai tout de suite que cette division est purement formelle, partant un peu arbitraire. L'apôtre n'a pas abordé directement le problème, il ne s'est pas posé la question, à plus forte raison ne l'a-t-il pas divisée, sériée. Ici encore il faut s'en tenir aux inférences permises par quelques textes, et confirmées par l'enseignement général de Paul.

Le fait que le sujet n'est pas spécialement traité a permis de résoudre le rapport cherché tantôt par une identité, tantôt par son contraire.

Qu'il y ait indépendance, affirme-t-on, la chose ne saurait être contestée quand on lit : il y a diversité de dons mais un même Esprit, diversité de services mais un même Seigneur, diversité d'opérations mais un

même Dieu »[1]. N'est-on pas en présence de trois facteurs distincts, agissant chacun dans sa propre sphère? Et que dire de la déclaration : « que la grâce du Seigneur Jésus-Christ, et l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous »[2] ? Quand la suite de cette étude me conduira à examiner le dogme de la Trinité, il sera donné de voir quel parti les théologiens ont tiré de ces textes; en discutant les opinions émises, les interprétations proposées, je compléterai les très brèves remarques indiquées ici, mon intention étant, pour le moment, d'étudier la pensée de Paul non celle de ses commentateurs.

L'Esprit conférant et distribuant les dons[3], est manifestement l'Esprit de Dieu, πνεῦμα θεοῦ, dont il est parlé au verset précédent. Peut-on dans la personnalité séparer l'Esprit, en faire quelque chose d'existant en soi, par soi, et l'opposer ensuite à l'individu entier ? Quant à κύριος désigne-t-il Christ ou Dieu ? Calvin, dont on ne saurait suspecter le témoignage en la matière, déclare : « les anciens docteurs ont usé de ce témoignage contre les Arriens pour maintenir la Trinité des personnes. Car Paul premièrement nomme yci l'Esprit, puis après, le Seigneur, et finalement Dieu : et à tous trois est attribuée une mesme et commune opération. Ainsi sous le nom de Seigneur, ils entendoyent Christ. Mais quant à moy, combien que je soye bien content qu'on l'entende ainsi, je considère toutes fois que l'argument est trop faible pour clorre la bouche aux Arriens. Car il y a relation entre ces deux mots, administrations et Seigneur. Les administrations,

[1] 1 Cor. 12 : 4, 6.
[2] 2 Cor. 13 : 13.
[3] 1 Cor. 12 : 4.

dit St Paul, sont diverses : mais il n'y a qu'un Dieu à qui il nous faut servir, quelque administration que nous ayons. Ceste antithèse donc démonstre quel est le simple sens, tellement que de le restreindre à Christ, cela serait contraint ». Le terme de κύριος appliqué à Dieu n'est pas rare. C'est ainsi que Jésus désigne son Père [1] ; le même mot est employé dans un même sens par les évangélistes [2], par l'auteur des Actes [3] ; de même après Paul on le retrouve chez les écrivains sacrés [4]. Chez Paul lui-même, κύριος s'appliquant à Dieu se trouve dans plusieurs épîtres [5], et dans le discours que l'apôtre prononce à Athènes [6]. Il n'y a pas dans le texte considéré [7] trois personnes à l'œuvre chacune dans sa sphère, possédant chacune son existence et son activité propres. Il y a un seul et même principe envisagé à des points de vue différents, l'apôtre oppose la diversité des charismes, services et opérations, au principe suprême d'unité qui accomplit tout en tous.

Quant à 2 Cor. 13 : 13, devenu formule liturgique dans bien des églises, et point de départ des spéculations trinitaires, on peut dire que nul texte n'est plus ancien, nul ne semble plus probant, nul n'est plus

[1] Matth. 11 : 25 ; Marc 5 : 19 ; Luc 12 : 29, 30, etc.
[2] Matth. 21 : 9 ; Marc 11 : 9 ; Luc 1 : 16, 28, etc.
[3] Actes 14 : 24 ; 17 : 24.
[4] Hébreux 12 : 6 ; Jacques 4 : 10, 15 ; 2 Pierre 3 : 8 ; Apocalypse 4 : 8 ; 11 : 15 ; 19 : 6.
[5] Romains 10 : 12 ; 2 Cor. 6 : 18 ; 1 Tim. 6 : 15.
A propos de Romains 10 : 12 ; Théodoret, Pélage, Luther, Calvin, Grotius, Semler, Reiche, Bengel, Ewald, Volkmar, voient dans κύριος Dieu ; tandis que Origène, Chrysostome, Bèze, Bœhme, Flatt, Tholuck, De Wette, Meyer, Lange, Reuss, Hofmann, Godet appliquent κύριος à Christ.
[6] Cf. Actes 17 : 24.
[7] 1 Cor. 12 : 4.

invoqué touchant le dogme traditionnel. Cependant, surtout rapprochée de 2 Cor. 1 : 21, 22, cette parole ne peut-elle être considérée comme un vœu que Paul, parvenu à la fin de sa lettre, formule pour ses lecteurs. Ce qu'il dit, ce qu'il souhaite, c'est que les Corinthiens fassent l'expérience que lui-même fait quotidiennement, qu'ils aient la ferme certitude, qu'ils connaissent la suprême joie d'être aimés par Dieu, graciés par Christ, vivifiés et animés par son Esprit. Une telle interprétation est confirmée par les passages où l'identification apparaît manifeste. « Vous n'êtes point dans la chair mais dans l'Esprit (ἐν πνεύματι) », écrit l'apôtre aux Romains, « puisque (εἴπερ) l'Esprit de Dieu (πνεῦμα θεοῦ) habite en vous. Mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ (πνεῦμα Χριστοῦ) il n'est pas à lui »[1]. On remarque, à la simple lecture, l'équivalence établie entre l'Esprit de Dieu et l'Esprit de Christ, la dépendance de l'Esprit saint, aussi ne peut-on que souscrire pleinement aux paroles de Godet : « L'Esprit de Jésus est celui de Dieu même, dont il a fait, en se l'appropriant parfaitement ici-bas, sa vie personnelle, de telle sorte qu'il peut le communiquer aux siens. C'est sous cette forme qu'agit désormais dans l'Eglise le Saint-Esprit. Là où ce lien vital n'existe pas entre une âme et Christ, celle-ci reste étrangère à lui et à son salut »[2]. L'union intime entre Dieu, Christ, l'Esprit, ressort encore du fait que les charismes sont donnés tour à tour et également par eux : « Chacun tient de Dieu (ἐκ θεοῦ) son propre charisme ». « En Jésus-Christ vous avez été comblés de toutes les richesses qui concernent la parole et la connaissance... Il ne vous manque aucun don ». Parlant des dons divers : sa-

[1] Rom. 8 : 9.
[2] Godet. *Com^re^ sur l'épît. aux Rom.*, II, p. 167.

gesse, connaissance, foi, miracle, prophétie, Paul les attribue enfin à un seul et même Esprit affirmant : « le seul et le même Esprit accomplit toutes ces choses distribuant à chacun en particulier comme il veut »[1].

§ 2. — L'Esprit et le Christ

Gunkel relève que : « à la doctrine du πνεῦμα de l'apôtre répond, parallèle digne de remarque, sa doctrine du Christ. Tous les divers effets de l'Esprit apparaissent en d'autres passages comme produits par le Christ lui-même »[2].

L'Esprit régénère l'individu, or si quelqu'un est en Christ il est une nouvelle créature ; la vie provoquée, dirigée par l'Esprit, conduit Paul à déclarer « ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi ». La personnalité du croyant s'unit, se fond avec celle du Seigneur, les deux n'en faisant plus qu'une, sauvé et Sauveur deviennent un même Esprit ; la vie spirituelle de l'individu est un développement de celle même du Christ[3]. Là où est l'Esprit donné par Dieu, là est également le Christ[4]. C'est le Ressuscité qui conféra à l'apôtre sa charge, qui le revêt d'autorité et l'inspire, qui lui donne visions et révélations, force et puissance : « Je puis tout par Christ qui me fortifie »[5]. Ce n'est pas vis-à-vis de Paul seul que Christ agit ainsi, mais

[1] Cf. 1 Cor. 7 : 7 ; 1 Cor. 1 : 4, 7 ; 1 Cor. 12 : 11.
[2] Gunkel. *Op. cit.*, p. 97.
[3] Cf. 2 Cor. 5 : 17 ; Gal. 2 : 20 ; 1 Cor. 6 : 17 ; Gal. 3 : 27.
[4] Cf. Rom. 8 : 9, 11 ; Gal. 2 : 20 ; 2 Cor. 13 : 5.
[5] Cf. Gal. 1 : 1 ; 2 Cor. 13 : 3 ; 2 Cor. 12 : 1 ; Phil. 4 : 13.

envers le genre humain tout entier. Rédemption, protection, espérance, certitude, consolation, paix, joie, liberté, tout vient du Seigneur car : « Christ est tout en tous »[1].

Quel rapport établir entre ces deux doctrines ?

On se rappelle que la Loi, éveillant le désir d'être affranchi de la captivité charnelle, promettait toujours l'effusion de l'Esprit, seul capable de briser le joug. Or la réalisation de ce désir, l'accomplissement de cette promesse interviennent seulement lorsque Christ, ayant vécu ici-bas, est devenu, par sa mort et sa résurrection, le rédempteur de l'humanité, le médiateur entre Dieu et les hommes, le vainqueur du péché et de la mort. N'est-il pas naturel que Paul envisage alors l'Esprit comme procédant du Père sans doute, mais aussi comme venant du Fils qui le communique ? « Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi... afin que, pour les Gentils, la bénédiction d'Abraham s'accomplisse en Jésus-Christ et que nous reçussions par la foi l'Esprit promis (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος) ». Dans son amour Dieu nous a sauvés : « par le baptême de la régénération et le renouvellement du Saint-Esprit (πνεύματος ἁγίου) qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ ». Est-il donc surprenant que l'apôtre dise aux Galates : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils : πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ et par là vous avez reçu le gage de votre adoption ». Dans les difficultés où il se débat, devant les obstacles qui surgissent, Paul écrit aux Philippiens : « Je sais que ceci contribuera à mon salut à cause de vos prières et du secours de l'Esprit de Jésus-Christ (διὰ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ)[2].

[1] Col. 3 : 11.
[2] Cf. Gal. 3 : 14; Tite 3 : 6 ; Gal. 4 : 6; Phil. 1 : 19.

Jusqu'ici la doctrine de l'apôtre n'a rien d'essentiellement original; on peut dire sans doute, avec Gunkel, qu'elle est conforme à celle des premiers apôtres. Le Christ ressuscité, glorifié, envoie du ciel l'Esprit aux fidèles. Mais l'analogie cesse bientôt. Ce n'est pas indirectement que le croyant est uni au Seigneur, l'Esprit n'est pas un intermédiaire étranger entre le Sauveur et le chrétien, la communion est immédiate; Christ en nous, nous en Christ, telle est la conception de Paul. Cette idée se comprend, car l'apôtre établit clairement l'équivalence entre l'Esprit de Christ (πνεῦμα Χριστοῦ) et la personne du Christ (ὁ Χριστὸς). J'ai déjà relevé la parole adressée aux Romains affirmant que : « si un homme n'a pas l'Esprit de Christ (πνεῦμα Χριστοῦ) » il ne peut se réclamer du Sauveur, il ne lui appartient pas ; mais si au contraire Christ habite en l'homme (Χριστὸς ἐν ὑμῖν), alors ce dernier est chrétien, la vie est son partage [1]. Il est donc permis de poser l'égalité πνεῦμα Χριστοῦ = Χριστὸς. Plus générale encore est la déclaration faite au sujet du second Adam. Si le premier devint : « âme vivante », le dernier devint : « Esprit vivifiant » ἐγένετο... ὁ ἔσχατος 'Αδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν [2]. Notons que le dernier Adam, c'est-à-dire le Christ, est un Esprit vivifiant, non l'Esprit vivifiant; l'absence d'article laisse supposer que ce privilège n'est pas exclusif au Ressuscité. Certes on peut admettre, avec Godet, que Paul oppose ici un état humain à celui d'âme vivante ; toutefois l'Esprit désigne : « non seulement un être qui vit, mais un principe capable de faire vivre », et tel est bien le cas. L'Esprit du Christ ne se borne pas comme l'âme à animer, à diriger le corps, il le vivifie, il donne au fidèle une vie éternelle, indestruc-

[1] Rom. 8 : 9, 10.
[2] 1 Cor. 15 : 45.

tible [1]. Plus explicite encore, l'apôtre identifie nettement le Christ et l'Esprit : « Le Seigneur est l'Esprit »,

[1] La question s'est posée de savoir à quel moment s'est produit le « devenir » relevé par l'apôtre. Dans une théorie qui a le mérite d'être originale, Holsten rapportant ce qui est dit du dernier Adam au premier récit de la création (Gen. 1 : 26), estime que Paul, (tout comme Philon) parle de l'homme supraterrestre, type de l'humanité « formée de la poussière de la terre », et dont le premier représentant paraît Genèse 2 : 7. Cet homme céleste serait apparu en Christ comme Messie. Objectera-t-on que l'homme de Genèse 1 : 26 n'est pas dit, esprit vivifiant ? Holsten répondra que : « fait à l'image de Dieu » cet être créé lui ressemble, or Dieu étant Esprit et esprit vivifiant, l'homme doit l'être également. Demandera-t-on alors : pourquoi l'apôtre désigne-t-il par : « le dernier », celui que logiquement il devrait appeler : « le premier » ? Notre théologien réplique : Paul se place au point de vue de l'apparition dans le temps, de la manifestation historique de ces êtres ; or le premier n'est pas le spirituel mais le psychique. Malgré les prodiges d'habileté et de souplesse accomplis, le bon sens juge la thèse. Cet homme divin serait créé mâle et femelle (Gen. 1 : 27) ; à cet homme divin s'adresserait l'ordre : « soyez féconds, multipliez, remplissez la terre... dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux des cieux » (Gen. 1 : 28) ; à cet homme divin serait donné pour nourriture : les fruits, les herbes de la terre (v. 29)... Il vaut mieux ne pas insister, d'autant qu' « image » ou « ressemblance » n'impliquent nullement, à la rigueur, participation de nature.

D'autres théologiens ont songé à l'incarnation. C'est en quittant les cieux, en revêtant une chair semblable à notre chair pour la transformer et vaincre en elle le péché, que le « devenir » s'est réalisé. « C'est alors, d'après Edwards, que le Christ introduit une force divine dans l'humanité ».

Grotius, Meyer, Heinrici, Reuss pensent à la résurrection. « S'il est dit que Christ est devenu pour les siens ce principe de vie, cela ne signifie pas seulement qu'il ne l'a été qu'à partir du moment où quelques-uns ont pu recevoir de lui cette vie spirituelle, estime Reuss, mais qu'il ne l'a été qu'à partir de sa propre résurrection. Auparavant son corps a été ce qu'est le nôtre, ayant les mêmes besoins et infirmités, sujet à la mort ; c'est en sortant vivant de son tombeau qu'il a revêtu

ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν [1]. Reuss estime que Christ est l'Esprit : « en tant que c'est avec lui que le nouvel esprit entre dans l'homme ; il est le Seigneur de l'Esprit comme ayant à le communiquer » [2]. L'affirmation peut être exacte ; toutefois, je prends l'expression pour ce qu'elle est : la reconnaissance et la proclamation d'une identité ; non certes que Paul veuille dire en quoi consiste l'être même du Christ, sa pensée est bien plutôt, à mon sens, de montrer aux chrétiens ce que Christ est pour eux. Ce n'est pas le Christ terrestre mais le Christ glorifié, que l'apôtre a rencontré sur le chemin de Damas, c'est ce Christ qui l'a saisi, qui agit en lui, qui s'affirme comme Esprit, d'où : « le Seigneur est l'Esprit », c'est dans le Seigneur que se trouve renfermée la plénitude de l'Esprit divin.

Dès lors on peut dire que l'Esprit ne vient pas par le Christ mais qu'il est Christ lui-même. Cette assimilation résulte non seulement de quelques textes cités, mais de l'ensemble même de la doctrine paulinienne. Ainsi dans le baptême l'Esprit est donné, et c'est dans le baptême que commence l'union intime avec le Sauveur [3] ; les fidèles sont baptisés ἐν ἑνὶ πνεύματι, εἰς Χριστὸν ; marcher dans une vie nouvelle, ou selon l'Esprit, revient à marcher en Christ [4]. Assurément on peut accorder qu'il convient de donner une interprétation mystique aux textes où l'apôtre parle du vivre,

le nouveau corps, que les siens revêtiront à leur tour à la même occasion ». Mais Christ a-t-il revêtu ce corps nouveau dès la sortie du sépulcre ? On peut, et avec non moins de raison, songer à l'Ascension où le Ressuscité pleinement transformé, affranchi des lois matérielles, revêt son corps spirituel et apparaît pleinement πνεῦμα ζωοποιοῦν.

[1] 2 Cor. 3 : 17

[2] Reuss. *Les épît. paul.*, I, p. 308.

[3] I Cor. 12 : 13 ;6 : 11 et Rom. 6 : 3, 4 ; Gal. 3 : 27.

[4] Rom. 6 : 4 ; 8 : 4 ; Gal. 5 : 16, 25 et Col. 2 : 6, 7.

mourir, souffrir, etc... en Christ; on peut accorder que l'expression : ἐν Χριστῷ est équivalente à ἐν πνεύματι Χριστοῦ, de même que : Χριστὸς ἐν ἐμοὶ correspond à : πνεῦμα Χριστοῦ ἐν ἐμοὶ ; toutefois quand l'apôtre parle du Christ agissant, il ne le conçoit pas comme un principe abstrait, mais comme une personne réelle, active, comme le Sauveur qui souffrit et pour qui l'on doit souffrir, qui mourut et avec qui l'on doit mourir, qui vécut et en qui l'on doit vivre, qui aima et que l'on doit aimer. Cette représentation vivante, où toutes les forces et facultés de l'être sont intéressées, donne à la doctrine de l'Esprit la forme spéciale, parfois saisissante, qu'elle revêt. Si les deux théories sont parallèles ne faut-il pas établir une subordination quelconque? Gunkel affirme : « De ce que la doctrine du Christ tenant de si près au cœur de Paul, n'a pas supplanté la doctrine de l'Esprit, cela me semble avoir son fondement en ce que Paul avait reçu avec l'éducation la conception de l'Esprit et avait constamment sous les yeux cette même conception dans les relations journalières de la communauté, et, par suite, continua naturellement de se mouvoir dans le cercle de la conception judaïque » [1]. Mais la conception juive, la conception rabbinique, car c'est bien celle-là que l'apôtre, pharisien, élève de Gamaliel, apprit et reçut, connaissait-elle cette ampleur, cette force qu'elle revêt, ces notions de vie présente et future, cette pénétration intime de tous les instants, cette puissance créatrice sans cesse à l'œuvre dans le cœur du croyant? Ici encore il convient de répéter que les ressemblances sont purement extérieures, formelles, mais qu'il y a, au fond, une différence capitale. N'est-ce pas précisément la conception du Christ, de sa communion intime, qui provoque

[1] Gunkel, *op. cit.*, p. 100.

cette transformation radicale ? Certes je suis loin de penser avec Pfleiderer qu'on peut considérer la théologie paulinienne comme la synthèse du pharisaïsme et de l'hellénisme christianisés, mais n'a-t-il pas raison, en un sens, lorsqu'il déclare la doctrine de l'Esprit dictée par celle du Christ ? S'il y a du vrai, il y aurait aussi bien des réserves à faire dans ce que Gunkel proclame : « La doctrine de l'Esprit n'est pas née sous l'influence de sa doctrine du Christ, mais la doctrine du Christ est l'expression paulinienne particulière de ce que l'apôtre affirme dans la doctrine de l'Esprit, avec l'appui des conceptions de la communauté ». Pour conclure, je dirai simplement que, bien des fois, Paul s'exprime de la même manière qu'il s'agisse du Christ ou de l'Esprit, mais l'Esprit est subordonné au Christ qui le dispense aux fidèles, l'Esprit apparaît comme une simple force divine, le Christ est une personne portant en soi cette force.

§ 3. — L'Esprit et Dieu

Je serai naturellement plus bref sur les rapports de l'Esprit avec Dieu. Comme dans l'hébraïsme et le judaïsme, l'Esprit vient de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ) est envoyé (ἐξαπέστειλεν) par lui, reçu (λαμβάνειν) par le fidèle. Il est le représentant de Dieu ; qui le rejette rejette l'Eternel[1]. Pas une seule fois Paul n'assimile la personne de Dieu et son Esprit ou l'Esprit, chose fréquente en ce qui concerne le Christ. Il y a cependant une identification qui s'impose. L'Esprit de Dieu agit dans le monde, or le monde est aussi le champ où se déploie

[1] Cf. 1 Cor. 2 : 12 ; Gal. 4 : 6 ; Rom. 8 : 15 ; 1 Thess. 4 : 8.

l'activité de l'Esprit, τὸ πνεῦμα. La communauté d'origine, l'analogie de l'œuvre accomplie, du but poursuivi, amènent à poser l'égalité : τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ = τὸ πνεῦμα.

C'est en effet : « par la puissance des signes, des prodiges, par la puissance de l'Esprit » que Paul, « par la parole et par l'action (λόγῳ καὶ ἔργῳ) », accomplit avec succès son œuvre apostolique[1]. Quelles que soient les variantes du texte, la leçon adoptée[2], il ne peut être question que de l'Esprit de Dieu, principe nouveau de vie spirituelle, qui est répandu sur les chrétiens, et qui agit dans et par l'apôtre. L'homme en Christ, le fidèle qui marche selon l'Esprit, devient, avons-nous vu, une nouvelle créature, l'inimitié est remplacée par l'adoption ; or : « ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu (πνεύματι θεοῦ), ceux-là sont fils de Dieu » ; mais ils sont encore dans la chair et non dans l'Esprit si le πνεῦμα θεοῦ n'habite pas en eux. Tandis que les Corinthiens sont d'abord : « temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu demeure en eux », ils sont ailleurs : « temple du Saint Esprit qui est en eux et qu'ils ont reçu de Dieu »[3]. Faut-il rappeler encore que personne, ayant le πνεῦμα θεοῦ, ne dira : « Christ est anathème », et ne confessera : « Christ est Seigneur », s'il n'a le

[1] Rom. 15 : 18, 19.

[2] Avec ℵLP Syr. Origène, Chrysostome, Elzévir, Philippi, Tischendorf 8, Godet, lisent πνεῦμα θεοῦ ; avec ACDEFG, Itala, vulg. cop. arme. Athanase, Basile, Griesbach, Lachmann lisent πνεῦμα ἅγιον ; avec B, Pélage, Vigile, Meyer, Tischendorf 7, Oltramare lisent πνεῦμα tout court.

[3] L'absence de l'article fait de ναὸς un simple qualificatif. Vous êtes non le temple, mais un temple ; de ce chef, l'assertion convient à chaque fidèle et à la communauté entière. Ils sont tels par le fait que l'Esprit de Dieu habite en eux, et que ce dernier, comme l'observe Calvin, ne saurait : « habiter en un lieu immonde ».

πνεῦμα ἅγιον. Ce que l'apôtre enseigne, cette sagesse qui n'est pas des hommes, ni du siècle : « Dieu nous l'a révélée par l'Esprit, διὰ τοῦ πνεύματος » ; nous donnant cet Esprit, il nous a dévoilé le grand mystère, « car l'Esprit, τὸ πνεῦμα, sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu ». Or : « nul, si ce n'est l'Esprit de Dieu, τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ne connaît les choses de Dieu »[1]. N'est-on pas conduit de ce chef à identifier les deux agents ? Mais il faut se rappeler que l'apôtre sépare toujours l'Esprit de Dieu, le principe actif, révélateur, de l'être divin conçu dans son unité : comme l'esprit de l'homme soumis à l'homme agit, connaît, fortifie même et n'est cependant pas l'homme, ainsi l'Esprit de Dieu soumis à Dieu révèle, transforme, régénère, accomplit l'œuvre divine, dans le monde et dans les cœurs, mais n'est pas Dieu.

§ 4. — Esprit de Christ et Esprit de Dieu

Les rapports entre l'Esprit de Christ et l'Esprit de Dieu ressortent de ce qui a été déjà dit; quelques indications complémentaires mettront en relief le caractère absolu d'une identité partiellement relevée. L'Esprit par lequel le Seigneur s'approche des hommes pour faire en eux son habitation est : « l'Esprit de Celui ayant ressuscité Christ des morts », donc de Dieu. Le même texte, Romains 8 : 9 à 11, nous parle successivement du πνεῦμα Χριστοῦ et du πνεῦμα θεοῦ demeurant en l'homme; les deux expressions pourraient être substituées l'une à l'autre sans altérer le sens,

[1] Cf. Rom. 8 : 14, 9; 1 Cor. 3 : 16; 6 : 19; 1 Cor. 12 : 3; 2 : 10, 11.

elles apparaissent équivalentes. Comme Christ, Dieu lui-même est présent dans le cœur des siens[1]; à l'heure actuelle, il agit en eux[2], répandant toujours plus son puissant Esprit. La communion avec le Sauveur est essentiellement personnelle, de même la communion avec Dieu. Afin de répandre son amour dans les cœurs, le Père envoie « son Esprit », πνεῦμα αὐτοῦ, ou celui de son Fils, τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ; tout comme Christ, Dieu est en nous [3]. Si l'apôtre pouvait dire aux Athéniens qu'en Dieu et de Dieu ils avaient la vie, le mouvement, l'être, combien plus cette vérité est-elle certaine, réelle, en ce qui concerne les rachetés ! Paul affirme que Christ est toutes choses en tous, mais Dieu est également : πάντα ἐν πᾶσιν. Notre vie, déjà une vie en Christ, est encore une vie en Dieu : ἵνα θεῷ ζήσω, ὁ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ ; bien plus, c'est une vie cachée avec Christ en Dieu : καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ [4]. Ne trouvons-nous pas dans ces textes, dans l'idée exprimée, la conséquence naturelle et la confirmation éclatante de cette parole du Maître : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui ». Je retiens et note simplement, en vue d'une étude subséquente, que Dieu reste le chef du Christ : κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός [5].

[1] 2 Cor. 6 : 16, 18 ; 1 Cor. 6 : 19 ; 3 : 16.
[2] Gal. 3 : 5, où le présent ἐπιχορηγῶν est à remarquer.
[3] Cf. Rom. 8 : 31 ; 1 Thes. 4 : 8 ; Gal. 4 : 6 ; Rom. 8 : 10 ; Gal. 2 : 20 ; Eph. 4 : 6.
[4] Cf. Col. 3 : 11 ; 1 Cor. 15 : 28 ; Phil. 1 : 21 ; Gal. 2 : 19 ; Rom. 6 : 11 ; Col. 3 : 3.
[5] Jean 14 : 23 ; 1 Cor. 11 : 3.

CHAPITRE XV

La Personnalité

Subordonné à Dieu et au Christ, agent de leur intervention commune dans le monde, l'Esprit exerce-t-il une action distincte, est-il une personne ? La question qui prendra rapidement une grande importance, qui est encore très débattue, ne semble pas avoir touché Paul ; le concept de la personnalité lui est totalement étranger. Faisant une même constatation, Westphal après avoir posé la question : « Qu'est-ce pour Paul que le Saint-Esprit ? Quelle est sa nature ? » écrit : « Ecartons, dès l'entrée, la question de la personnalité de l'Esprit divin ; fort heureusement les épîtres de Paul ne nous obligent point à nous y engager. L'hypostase ne s'y trouve nulle part formulée, et l'on ne saurait s'en étonner, en face de textes comme 2 Cor. 3 : 17 [1] ». Sans vouloir aucunement traiter la question de la Trinité, ce que je ferai plus tard, j'estime nécessaire d'établir sur ce point la pensée de l'apôtre, de poser quelques jalons, de projeter quelque lumière sur un sujet obscurci à plaisir. Le faire est indispensable quand on lit des assertions analogues à celles qui suivent : « Le Saint-Esprit n'est-il, comme plusieurs le

[1] Westphal : *Chair et Esprit*, p. 137.

supposent, qu'une influence, une manifestation ou émanation divine, une pure action de Dieu sur les âmes, ou un simple attribut de la divinité, tel que sa sagesse ou sa puissance ? Non, le Saint-Esprit est une Personne divine, et une personne distincte du Père et du Fils. Il suffirait déjà pour nous en convaincre, de parcourir les témoignages de l'Ancien Testament... mais rien ne fait ressortir avec plus d'éclat la personnalité du Saint-Esprit que... l'histoire de son intervention dans les faits du Nouveau Testament »[1]. Cette vue n'étant pas isolée, comptant encore de nombreux représentants, considérons les textes allégués, mais seulement les déclarations pauliniennes. L'apôtre du reste est mis largement à contribution, « ses épîtres seules établissent la personnalité ». En l'absence évidente de toute assertion précise, recherchons si Paul s'est représenté l'Esprit comme nous nous représentons une personne.

Il va sans dire que je ne saurais examiner tous les textes invoqués. Serait-ce utile d'ailleurs ? Guers, Gretillat, parfois même Godet, allèguent des passages qui contredisent par trop manifestement leur thèse. Ainsi : « Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous... Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Christ des morts habite en vous... L'Esprit dit expressément que, au dernier temps, quelques-uns se retireront de la foi »[2]. Ce qui est jugé preuve de personnalité me paraît établir le contraire. 1° L'Esprit est l'Esprit de Dieu. Or ce dernier n'est pas plus personnel que ne l'est l'esprit de l'homme. 2° Le fait de l'habitation, compatible quand il s'agit d'un principe, d'une force, est purement inin-

[1] GUERS : *Le Saint-Esprit. Etude doctrinale et pratique sur sa personne et sur son œuvre*, page 2.
[2] Rom. 8 : 9, 10 ; 1 Tim. 4 : 1.

telligible s'il s'agit d'un individu. 3° L'Esprit parle... assurément mais il peut n'être qu'un organe passif, un simple moyen. Ne dit-on pas également, sans pour cela en faire une personne, que la conscience parle?... Je considèrerai donc seulement les textes moins contradictoires et en apparence plus probants.

Être, agir, penser, vouloir, connaître, aimer, voilà, dit-on, les caractères essentiels de l'individu, or ne sont-ils pas prêtés à l'Esprit? Il vivifie, il connaît, il instruit, il rend témoignage, il intercède, il pense, il distribue les dons comme il veut, il aime, il est attristé[1], en vérité que manque-t-il à cet être doué d'existence, d'activité, de volonté, de sentiment, de pensée pour recevoir les nom et qualité de personne? Que lui manque-t-il? Pas grand chose, si ce n'est précisément la personnalité. Dans un article[2] visant les idées du célèbre docteur Torrey, Pierre Candrieu a écrit fort justement: « Il se peut que connaissance, volonté, pensée, sentiment soient prêtés à des sujets que l'auteur personnifie, quoique ces sujets en réalité ne soient pas personnels. Il y a tels passages où la personnification est réelle, où la non personnalité est évidente, où, sous peine d'absurdité, on ne saurait conclure d'une qualité personnelle à la personnalité. Sinon, il faudrait admettre que, dans 1 Corinthiens 12 : 15, le pied est une personne; que dans 1 Corinthiens 12 : 16, l'oreille est une personne; que dans 1 Corinthiens 12 : 21, l'œil est une personne; en effet ces versets supposent l'œil, l'oreille et le pied capables de parler et de raisonner. On répondra que c'est là une parabole. C'est vrai, mais

[1] 2 Cor. 3 : 6; 1 Cor. 2 : 10, 11; 1 Cor. 2 : 13; Rom. 8 : 6; Rom. 8 : 26; Gal. 4 : 16; Rom. 8 : 27; 1 Cor. 12 : 11; Rom. 15 : 30; Ephés. 4 : 30.

[2] *Revue de Théologie et des Questions religieuses*. Montauban, 1er décembre 1905, p. 508.

on reconnaît donc qu'il y a certaines distinctions nécessaires. Des distinctions multiples, qu'on ne peut limiter à la différence du langage allégorique et du langage ordinaire. Dans l'une des pages sévères qu'il adresse aux Corinthiens, Paul les exhorte à réfléchir et à se repentir. On ne saurait formuler, d'une manière plus solennelle, l'ordre qu'il leur donne de se réunir « eux et son esprit » au nom du Seigneur Jésus[1]. Assurément pour qu'un esprit assiste à une assemblée et délibère avec les membres présents, il faut que cet esprit soit personnel. Paul ne veut pas dire qu'il assistera lui-même à l'assemblée, car il se trouve à Ephèse et les Corinthiens se réunissent à Corinthe. Paul croyait-il donc que son esprit était une personne distincte de lui ? » Le simple bon sens répond. Or les textes tendant à établir la non personnalité de l'Esprit sont nombreux et réfractaires à toute exégèse tendancieuse. J'ai déjà dit et montré antérieurement que « Esprit » et « chair » sont mis en parallèle, l'opposition est constante, peut être même envisagée comme un des pivots de la théologie paulinienne : « Ceux qui vivent selon la chair s'affectionnent aux choses de la chair, ceux qui vivent selon l'Esprit s'affectionnent aux choses de l'Esprit ». « Marchez selon l'Esprit et n'accomplissez pas les désirs de la chair, car la chair a des désirs contraires à ceux de l'Esprit et l'Esprit en a de contraires à ceux de la chair »[2]. Les citations pourraient être multipliées ; ce que l'apôtre dit de l'Esprit, il le dit de la chair qui a elle aussi son existence, ses volitions, ses désirs, ses passions, ses vues... ira-t-on jusqu'à faire de la chair un être réel, distinct de l'homme ? Et quand l'apôtre proclame : « Le Seigneur c'est l'Es-

[1] 1 Cor. 5 : 4.
[2] Rom. 8 : 5 ; 6 : 7, 8 ; Gal, 5 : 16, 17.

prit », peut-on maintenir en face de cette identité une dualité de personnes? L'Esprit apparaît encore comme une flamme qu'il ne faut pas éteindre, comme un champ fécond en fruits, comme un sceau avec lequel Dieu a marqué les croyants, comme le gage de l'héritage céleste, comme les arrhes des biens futurs, comme un ferment qui excite l'activité de l'homme, comme une épée victorieuse [1]... Paroles vraiment inintelligibles si l'Esprit est personnel. Serait-on alors comme le prétendent quelques trinitaires : « en présence d'une double série de textes dont les uns paraissent impliquer nécessairement la personnalité du sujet et les autres aussi nombreux ne dépassant pas la notion d'un don, d'une force » [2]. Cette opposition existe-t-elle, trouve-t-on des textes : « impliquant nécessairement la personnalité » ? Considérons les passages allégués comme tels.

Romains 8 : 16 : l'Esprit rend témoignage ; l'apôtre déclare : « αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ ». Mais qu'entendre par αὐτὸ τὸ πνεῦμα ? On a traduit par : « le même Esprit » (Luther, Calvin, Bèze), par : « l'Esprit lui-même » (Chrysostome, Semler, Rückert, Godet), par : « lui l'Esprit » (De Wette, Hofmann, Immer, Oltramare). La diversité des interprétations montre que le sens de cette parole doit être déterminé par le contexte. Il n'y a pas de condamnation pour ceux qui vivent en Jésus-Christ a déclaré Paul [3], car la loi de l'Esprit de vie affranchit le fidèle de la loi du péché et de la mort. Il convient donc de dépouiller la chair qui asservit et dont les aspirations

[1] Cf. 1 Thess. 5 : 19 ; Gal. 5 : 22 ; Eph. 1 : 13, 14 ; 2 Cor. 1 : 22 ; 5 : 5 ; Eph. 5 : 18 ; 6 : 17.

[2] Grétillat : *Dogmatique* I, p. 170 *passim*.

[3] V. 1.

mauvaises réalisées provoquent la ruine de l'individu. Le chrétien doit vivre non selon la chair, mais selon l'Esprit, il le peut « si l'Esprit de Dieu habite » en lui[1]. La condition est nécessaire, car ceux n'ayant pas l'Esprit de Christ ne lui appartiennent pas, mais si : « l'Esprit de Celui ayant ressuscité Jésus des morts habite (οἰκεῖ) en eux, Celui ayant ressuscité Jésus... vivifiera aussi leurs corps mortels par son Esprit qui habite en eux, διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν »[2].

[1] V. 9.

[2] V. 11.

Nous aurons l'occasion de retrouver ce texte, je signale simplement la variante qui provoquera de grands débats théologiques aux premiers siècles de l'Eglise. B D E F G K L min. syr. pesch. itala, vulg. portent : διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν, tandis que ℵ A C min. arm. syr. eth. portent : διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν υμῖν. Les trinitaires adoptent cette dernière leçon, estimant prouver par là que le Saint-Esprit est de même nature que le Père et le Fils puisque, comme eux, il peut ressusciter des morts et donner la vie. Dans son examen critique du texte, Oltramare dit : « Si l'on remarque que, dans ce partage des autorités..., la leçon διά acc. est donnée par les instruments les plus anciens et les plus variés, soit orientaux, soit occidentaux, soit byzantins ; que c'est la variante hétérodoxe, et que, malgré ce fait, elle persiste après les débats dans Chrysostome, Augustin, Ambrosiaster qui donnent tantôt une leçon, tantôt l'autre, on en concluera qu'elle doit être authentique. Le changement, du reste, portant sur trois mots est trop considérable pour qu'on puisse l'attribuer à une inadvertance de copiste ; il a dû être volontaire quoique fait innocemment. Si l'on suppose que la leçon διά gen. soit l'originale, on ne voit pas quel motif a pu provoquer le changement en διά, acc., car à l'époque de l'apparition de cette variante l'intérêt dogmatique n'existait pas ; tandis que si l'on admet, au contraire, que διά, acc. est le primitif, on comprend facilement que διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος etc. soit apparu comme glose, parce qu'on entendait διά, acc. de la cause efficiente (= par, Jean 6 : 57) ce qui est bien voisin de διά, gen., puis la glose a passé dans le texte ».

Que par l'Esprit (donc l'Esprit de Dieu) le croy fasse mourir les convoitises, les actions de la ch et il vivra[1], sera vraiment fils de Dieu, possède l'Esprit d'adoption qui permet de s'écrier : Abba ! Père ! C'est ce même Esprit, je dirai même ce sentiment filial, qui rend témoignage à notre esprit. Le v. 16 est étroitement uni au v. 15, il est la suite d'une démonstration. Tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu affirme Paul ; pour établir sa thèse, il en appelle à la conscience même de ses lecteurs : « car vous n'avez pas reçu un Esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption », et c'est justement cet Esprit d'adoption, ce sentiment qui nous pousse à crier Abba ! Père ! qui témoigne à notre esprit, qui est la preuve indéniable, irréfutable que nous sommes enfants de Dieu. Un sentiment n'a jamais été une personne.

Si on voit dans αὐτὸ τὸ πνεῦμα « l'Esprit de Dieu » lui-même, comme la presque totalité des commentateurs[2], et qu'on traduise par « l'Esprit de Dieu lui-même témoigne avec notre esprit... », ou « l'Esprit de Dieu lui-même témoigne en même temps que notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », l'expression même comprise ainsi est anti-trinitaire ; il s'agit de l'Esprit de Dieu qui n'est pas une personne.

On allègue encore Romains 8 : 26 : « De même aussi l'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos requêtes. Mais l'Esprit intercède par des soupirs inexprimables ». Aide, intercession, n'impliquent-

[1] V. 13.

[2] Orig., Chry., Aug., Pel., Eras , Calv., Luth., Grot., Seml., Rück., Olsh., De W., Reich., Mey., Thol., Baur, Lang., Hoff., Im., God., etc.

elle pas l'indépendance, l'individualité du sujet agissant ? Pas nécessairement, et, dans le cas actuel pas du tout. Cet Esprit qui vient en aide à notre faiblesse qu'est-il ? Laissons la phrase dans son cadre, suivons la pensée progressive de Paul, nous verrons qu'il est question du même esprit dont il a été parlé : Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, « et pareillement aussi » déclare l'apôtre, l'Esprit intercède. Quel Esprit ? L'Esprit Saint affirment les trinitaires. A cette assertion j'observerai : tout d'abord il n'est pas dit que ce soit le Saint Esprit, ἅγιον manque ; ensuite pour les contemporains de Paul, l'Esprit était une simple force divine et non une personne, c'était l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans le monde. Mais dans Rom. 8 : 26, le terme sans épithète montre qu'il s'agit d'un esprit connu, d'un esprit dont il a été déjà question. Or il est parlé de l'Esprit de Dieu qui, habitant en nous[1], nous rend débiteurs non de la chair mais de l'Esprit, nous rend fils de Dieu. N'est-ce pas ce même Esprit qui dans les difficultés vient à notre aide, qui dans les moments de trouble, d'ignorance, nous révèle ce qu'il faut demander, intercède pour nous ? N'est-ce pas cet Esprit qui dirigea le Maître lorsque ému, hésitant, Jésus laissait tomber ces paroles : « Maintenant mon âme est troublée et que dirai-je ? Père délivre-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure »[2]. S'agissait-il d'un Esprit personnel ? Précisant même davantage ne pourrait-on soutenir que cet Esprit venant à notre aide, intercédant pour nous est le πνεῦμα υἱοθεσίας ? La confiance, la certitude que donne l'adoption est d'abord une source de force. Au milieu des difficultés, au sein des orages, le chrétien saura rester calme, espérer, et

[1] V. 11.
[2] Jean 12 : 27.

puisera dans ses sentiments intérieurs : énergie, persévérance, certitude. Battu par les vagues du monde, le croyant angoissé se tournera vers Dieu, dans sa détresse il ne saura que dire, mais les soupirs qui sortent de sa poitrine, ces στεναγμοῖς ἀλαλήτοις sont des prières muettes que le Père comprend car « Celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'Esprit, il sait qu'il intercède selon Dieu en faveur des saints ». Les mots ὑπέρ ἁγίων « pour des saints » sont d'un grand poids d'après Godet; ils indiquent en effet qu'il s'agit : « d'êtres en qui l'Esprit habite déjà. Après ce qu'il a déjà fait pour eux, n'est-il pas naturel qu'il s'intéresse à l'achèvement du salut? » Rien de plus naturel au contraire, mais on peut élever, par cela même, une objection de plus à la personnalité de l'Esprit. Une personne réelle peut-elle habiter dans une autre personne? L'Esprit étant donné à chacun des fidèles, habitant chez tous, la question se pose : une personne peut-elle se diviser, s'éparpiller, et rester cependant une, actuelle, agissante?

Le κατὰ θεὸν invoqué signifie purement et simplement « selon Dieu », c'est-à-dire comme Dieu le veut, conformément à son désir, en harmonie avec sa volonté[1] ; il s'agit en fait d'une sorte de norme, et l'expression κατὰ θεὸν me paraît correspondre et répondre au καθὸ δεῖ du v. 26. Sans doute quelques manuscrits (les byz. KLP) portent : ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, variante qui favoriserait la supposition : il s'agit d'un être indépendant, étranger à l'homme, donc personnel. Si l'on considère cependant : que le lieu d'intercession

[1] On peut rapprocher ce κατὰ θεὸν de la locution ἡ κατὰ θεὸν λύπη (2 Cor. 7 : 9, 10, 11), la tristesse selon Dieu ; les deux expressions doivent être entendues de la même manière, il s'agit d'une intercession ou d'une tristesse telle que Dieu les veut.

est le cœur de l'homme, que la leçon des byzantins est faiblement appuyée, totalement étrangère aux deux grandes familles des alexandrins et des gréco-latins (ℵABDEG), on en concluera que ὑπὲρ ἡμῶν est une glose que rejettent, avec raison, presque tous les commentateurs.

L'intercession κατὰ θεὸν, donc conforme au plan divin, est naturellement comprise de Dieu, puisque « l'Esprit sonde toutes choses ». Cette considération me conduit à examiner le fameux texte : 1 Cor. 2 : 10, 11.

Les choses cachées de toute éternité, Dieu nous les a révélées : « par l'Esprit » qui : « sonde toutes choses même les profondeurs de Dieu ». Les trinitaires ne vont-ils pas à l'encontre de leur théorie en invoquant cette déclaration ? Ne prouve-t-elle pas le contraire de ce qu'ils pensent ?

Considérons le passage tout entier. « Les choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui ne sont pas montées du cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, est révélé par l'Esprit, qui sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu ». Et cette révélation était possible seulement par l'Esprit, car : « quel homme connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même nul ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu ». L'idée me semble claire : l'agent qui fait connaître les choses de Dieu est l'Esprit ; mais il est évident que l'Esprit qui sonde toutes choses du v. 10 est identique à l'Esprit de Dieu du v. 11, lequel connaît les choses de Dieu. Celui qui sonde les profondeurs de Dieu est le seul qui connaisse les choses de Dieu. Le début du v. 11 : « τίς γὰρ », unit étroitement ce verset au précédent, et le « οὕτως καὶ », qui commence la seconde partie du verset 11, la lie intimement à la première. Ceci dit, on voudra bien

observer : 1° que Paul ne parle pas de deux esprits différents, l'Esprit qui révèle est l'Esprit de Dieu, lequel, encore une fois, n'est pas une personne ; 2° la comparaison faite par l'apôtre s'oppose à la personnalité. L'Esprit dont il est question étant mis en parallèle avec celui de l'homme, jouant un même rôle, ayant un même mode d'action, pourquoi accorderait-on à l'un ce qu'on ne reconnaît pas à l'autre ? Loin d'en faire une personne, Paul fait du πνεῦμα, ou πνεῦμα θεοῦ, une simple faculté de Dieu. D'ailleurs, sauf quelques exceptions, n'en faut-il pas pour confirmer la règle, l'accord est général touchant 1 Cor. 2 : 10, 11. Pour le montrer, il suffit de citer des théologiens de nuances aussi différentes que : Calvin, Reuss, Godet. Le Réformateur écrit : « Un chacun sçait ses propres pensées : mais un autre ne sçait point ce qui est caché au cœur d'un chacun. Ainsi, tous les hommes ne sçavent quel est le conseil de Dieu, ne quelle est la volonté d'iceluy. Car qui a esté son conseiller ? C'est donc un secret inaccessible aux hommes. Mais si l'Esprit mesme de Dieu nous y introduit, c'est-à-dire qu'il nous rende certains des choses qui sont autrement cachées à nostre sens, il n'y aura plus d'occasion de douter : car l'Esprit de Dieu n'ignore point ce qui est en luy... Qu'il nous suffise d'avoir l'Esprit de Dieu pour tesmoin : car il n'y a rien si profond en Dieu où il ne pénètre ». Reuss déclare à son tour : « De même que la pensée intime d'un homme n'est connue d'aucun autre homme, et ne peut l'être que de ce seul individu, de même la pensée intime de Dieu, objet de cette philosophie évangélique que l'apôtre vient de revendiquer comme la sienne, ne peut être connue que de Dieu seul. A ce propos, l'apôtre analyse l'être divin, comme nous avons l'habitude de le faire à l'égard de notre être, quand nous distinguons l'homme qui pense de l'homme qui est l'objet de la pensée (l'esprit de la

personne entière); il distingue l'Esprit de Dieu, principe pensant, sachant, révélant, de l'être divin conçu dans la totalité de son existence. » Godet estime que : « pour rendre intelligible à ses lecteurs cette activité interne de l'Esprit divin, l'apôtre les invite à contempler le travail de l'esprit de l'homme dans l'homme lui-même. Car l'homme est fait à l'image de Dieu, et cela précisément en raison de sa nature spirituelle. Il y a dans chaque homme une vie cachée à tous les yeux, un monde d'impressions, de préoccupations, d'aspirations et de luttes dont lui seul, en tant qu'esprit, c'est-à-dire être conscient et personnel, se rend compte. Ce monde intérieur n'est connu des autres que dans la mesure où il le leur révèle par la parole. C'est là l'image de ce qui se passe dans le phénomène de la révélation entre Dieu et l'homme. » A cette affirmation précise, Godet apporte une restriction : « Paul ajoute, en parlant de l'esprit de l'homme : τὸ ἐν αὐτῷ, qui est en lui. Il ne s'était pas exprimé ainsi en parlant de l'Esprit de Dieu. L'Esprit n'est pas en Dieu comme si Dieu était pour lui un lieu. » Il suit que l'on peut dire : l'Esprit de Dieu n'étant pas en Dieu est une personne. C'est là une subtilité à laquelle on peut répondre : il y a un seul Dieu et il y a des hommes, l'esprit de l'homme qui pense τὸ ἐν αὐτῷ est synonyme de : son propre esprit.

Je n'insisterai pas sur le v. 13 où l'Esprit est dit : « enseigner ». Paul rappelle aux Corinthiens qu'il est venu vers eux : « non avec des paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit ». On aurait tort d'alléguer ce texte, car l'apôtre déclare expressément avoir reçu l'Esprit qui vient de Dieu, τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, être instruit par lui[1]. Il est

[1] V. 12.

inutile de revenir sur ce qui a été déjà dit à ce sujet.

1 Corinth. 12 : 11 est-il de nature à modifier l'opinion émise et soutenue? Que penser de la volonté propre attribuée à l'Esprit? Au sujet des charismes, Paul écrit : « Toutes ces choses, c'est l'unique et même Esprit (τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα) qui les produit, distribuant à chacun en particulier comme il veut (καθὼς βούλεται) ». Godet voit dans le terme βούλεται l'affirmation d'une volonté réfléchie, donc une preuve de la personnalité. « La volonté réfléchie, βούλεσθαι, attribuée ici au Saint-Esprit, me paraît impliquer sa personnalité, tout comme l'acte de donner suppose sa divinité. » Est-ce très sûr? Qu'on veuille bien se reporter au verset 3. Envisageant la diversité des charismes, Paul veut, avant de les énumérer, indiquer quelle est leur source première et le critère qui permettra de les juger. Parlant par l'Esprit de Dieu, nul ne dira : Jésus est anathème, mais nul non plus ne peut confesser : Jésus est Seigneur, si ce n'est par l'Esprit saint[1]. Ne convient-il pas d'identifier πνεῦμα θεοῦ et πνεῦμα ἅγιον? N'est-on pas en présence d'une même vérité, revêtant tour à tour ses formes négative et affirmative? Tout blasphème est incompatible avec l'Esprit de Dieu, toute confession relève de l'Esprit saint. Si l'on voit dans ce dernier une personne, alors, comme on l'a remarqué, la pensée de Paul est impossible à saisir. « Ou bien l'influence de cette personne, assez puissante pour communiquer la vérité, ne le serait plus assez pour préserver d'une erreur grossière; il lui faudrait le secours de Dieu. Ou bien, inversement, l'Esprit de Dieu préserverait les chrétiens du mal dans leur ministère, et c'est au Saint-Esprit qu'incomberait le

[1] V. 3.

principal rôle. Dans les deux cas, la représentation est aussi peu biblique qu'elle est peu rationnelle. Si, au cours du chapitre, l'Esprit, l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, ne sont pas des noms synonymes, nous ne pouvons sortir de l'inintelligible »[1]. Mais, au lieu de disséquer un mot, de l'isoler, d'en tordre le sens, pour lui donner la forme et la signification désirées, considérons la pensée et le but de Paul. Il apparaîtra alors que, pour écarter tout orgueil, tout froissement entre les fidèles, l'apôtre : « ramène de rechef les Corinthiens à unité, quand il dit que tous ont puisé d'une mesme fontaine tout ce qu'ils ont. Mais quant et quant il démonstre que pas un n'en ha tant, qu'il en ait assez pour soy et qu'il n'ait besoin de l'aide des autres. C'est ce qu'il entend par ces paroles, distribuant particulièrement à un chacun selon qu'il veut... Quand nous voyons qu'yci est attribuée volonté à l'Esprit, voire volonté conjointe avec puissance et authorité, il est aisé à recueillir que l'Esprit est vrayement et proprement Dieu »[2]. Si l'on veut aller jusqu'à l'identification que fait Calvin, on n'en sera que plus fondé à dire : l'Esprit n'est pas une personne distincte du Père et du Fils.

Et les trinitaires ne sont pas plus heureux lorsqu'ils invoquent Romains 15 : 30 : « Je vous exhorte donc, frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de l'Esprit à combattre avec moi... » Assurément, je crois qu'Oltramare est dans l'erreur, en affirmant que πνεῦμα se rapporte à l'esprit même de Paul et, en conséquence, traduit : « Je vous prie, mes frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour de mon esprit (c'est-à-dire que mon âme ressent), de me soutenir

[1] *Rev. de Théol. Montauban, art. cit.*, p. 510-511.
[2] Calvin, *Com*re de 1 Cor. 12 : 11.

dans mes luttes... » Je me rattache bien plutôt à l'interprétation de Meyer, Reuss, Godet : « l'amour que le Saint-Esprit inspire ». Mais, même ainsi entendu, le texte n'établit pas la personnalité. Quelle est la pensée de Paul ? L'apôtre déclare qu'il a lieu de se réjouir en Jésus-Christ touchant les choses de Dieu, car il a été l'instrument par lequel Christ a accompli de grandes choses, afin d'amener les païens à l'obéissance : « par la parole et par les actes, par la puissance de l'Esprit de Dieu »[1]. Par l'amour de ce même Esprit et par le Seigneur Jésus-Christ, les Romains peuvent devenir collaborateurs de Paul, lutter avec lui, contribuer par leurs prières à faire disparaître les difficultés... Où voit-on un simple indice en faveur de la personnalité ?

J'avoue ne pas très bien comprendre qu'on puisse encore alléguer un texte comme Ephés. 4 : 30 disant : « N'attristez pas l'Esprit ». L'Esprit peut donc être attristé ? Assurément ; mais nous disons aussi que l'esprit de l'homme est joyeux, triste, sans que cette qualité implique l'individualité. Peu avant son arrestation, entrant dans le jardin des Oliviers, Jésus dit aux siens : « Mon âme est triste jusqu'à la mort »[2]. La parole du Maître a une autre importance, un autre poids que celle de l'apôtre, en conclura-t-on toutefois que l'âme est une personne ? D'ailleurs, de quel esprit s'agit-il ? Ne plaçons pas le texte dans son cadre si l'on veut, mais prenons-le au moins dans son intégralité : n'affligez pas le saint Esprit de Dieu, μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ; c'est donc l'Esprit de Dieu qui peut être affligé. Il ne faut pas se lasser de le répéter : la personnification n'entraîne pas la personnalité.

Invoquant l'expérience, on dit encore : le chrétien

[1] V. 19.
[2] Matth. 26 : 38 ; Marc 14 : 34.

ressent les effets de l'Esprit comme ceux émanant d'une personne. S'en suit-il que l'Esprit soit un être distinct de Dieu et du Christ? Je renvoie au rapport établi dans les pages précédentes[1]. La puissance de l'Esprit est équivalente à celles du Christ et de Dieu[2], son action n'est pas différente[3], la vivification opérée est identique[4]. Sans doute, je l'accorde facilement, vis-à-vis de Dieu et du Christ, ou si l'on veut du Père et du Fils, l'Esprit, bien que très dépendant, a une certaine indépendance, mais non toutefois comme dans le quatrième Evangile où l'Esprit est dit « autre », ἄλλον[5]. Ce dernier terme s'explique, à mon sens, par le fait qu'il s'agit du Christ glorifié, distingué ainsi du Christ historique. Pour Paul, la distinction est inutile. L'apôtre n'ayant pas connu Jésus de Nazareth, parle surtout, je dirai presque uniquement, du Christ ressuscité. L'Esprit envoyé par le Père est : l'Esprit du Seigneur ; le Fils glorifié est : τὸ πνεῦμα « Si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi ». « Le Seigneur est l'Esprit ».

Je crois possible et juste d'affirmer que jamais l'apôtre n'a considéré le rapport essentiel de la Trinité, qu'en aucune manière il n'a conféré à l'Esprit la personnalité. Son unique préoccupation porte sur le salut décrété par Dieu, accompli au nom du Père par le Fils, et que le croyant doit s'approprier par l'Esprit. Ὁ θεὸς, ὁ κύριος, τὸ πνεῦμα, sont souvent des expressions similaires, mais il s'agit alors d'une triple action relative au salut[6]. En général l'Esprit est présenté comme le

[1] Ch. XIV.
[2] Cf. Rom. 15 : 19; 2 Cor. 12 : 19; 1 Cor. 2 : 5.
[3] 1 Cor. 12 : 11 ; 1 Cor. 12 : 6, 28.
[4] 2 Cor. 3 : 6; 1 Cor. 15 : 22; Rom. 8 : 11.
[5] Jean 14 : 16.
[6] Cf. 1 Cor. 12 : 4, 6 ; 2 Cor. 13 : 13 ; Ephés. 4 : 4, 6, etc.

principe du bien ; cette tendance éthique, que relève encore le qualificatif d'ἅγιον, le terme même de πνεῦμα, la communication, le don de cet Esprit sont aussi peu favorables que possible à l'idée de la personnalité, c'est pourquoi on peut souscrire, surtout en ce qui concerne les épîtres pauliniennes, aux jugements de Rothe et de Lobstein. « La doctrine de la Trinité dans sa formule ecclésiastique, et en général toute doctrine de la Trinité proprement dite, est entièrement étrangère au Nouveau Testament. C'est en vain qu'on y a cherché des passages où les trois hypostases divines seraient associées comme constituant une unité »[1]. « Le Nouveau Testament n'établit pas de distinctions hypostatiques entre le Père et le Fils d'une part, et le Saint-Esprit de l'autre ; il n'enseigne pas la personnalité distincte et indépendante de l'Esprit, puisque celui-ci n'est que Dieu où le Sauveur glorifié, vivant et agissant dans les âmes, y déployant sa force, y répandant ses dons... »[2].

[1] Rothe : *Dogmatik*, I, 42.

[2] *Encyclop. des Sciences Relig.* XII, p. 214. Lobstein, Artic. *Trinité*.

CHAPITRE XVI

Essence de l'Esprit

La personnalité n'étant pas accordée à l'Esprit, une question se pose : Comment Paul a-t-il conçu le πνεῦμα ? En fait-il une substance ou une force ? Une substance, ont affirmé certains théologiens qui, exagérant l'influence de la philosophie grecque, rattachent la psychologie de l'apôtre au dualisme platonicien. Une première remarque à faire est, tout d'abord, que l'activité, le but, les effets de l'Esprit sont étroitement unis, dans les épîtres, à la personne du Seigneur. Or le Seigneur n'est autre que le Christ historique glorifié. Il y a, dans cette constatation, une preuve décisive que, chez l'apôtre, l'Esprit n'est pas : « saisi comme la substance métaphysique de l'infini ». Cette affirmation de Holsten est toute gratuite ; loin de rendre fidèlement la pensée de Paul elle la dénature [1].

Pfleiderer de son côté, fait reposer la doctrine de Paul sur l'antinomie : σάρξ, πνεῦμα. Entre les deux termes il y a une opposition irréductible, essentielle, et de même que la chair est une substance réelle, l'Esprit est aussi une substance réelle. « Le πνεῦμα pauli-

[1] HOLSTEN : *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, p. 393 *passim*.

nien est une essence supersensible qui forme un contraste avec l'essence terrestre et sensible de la chair »[1]. « L'Esprit est une puissance de vie divine surnaturelle, constante, vivante et vivifiante, le contraire de la matière terrestre faible, impure et passagère »[2]. Ainsi donc deux substances sont en présence, l'une, la σάρξ, apparaît matérielle, grossière, terrestre, visible ; l'autre, le πνεῦμα, convenant à l'être spirituel est éthérée, invisible, impalpable. Ces caractères ne sont pas du tout incompatibles ni contradictoires avec la notion de substance. Pour le montrer, Pfleiderer recourt à une image, fait un rapprochement très ingénieux mais peu probant. L'air qui nous entoure, que nous respirons, que nous sentons est bien impondérable, insaisissable et même invisible ; lui contestera-t-on pour cela une réalité substantielle ? Il y aurait certes beaucoup à dire et à redire touchant cette affirmation. Dans une seconde étude, je reviendrai sur ce sujet, pour le moment, recherchons la pensée de Paul. Cette idée fut-elle la sienne, a-t-il considéré l'Esprit comme une substance ? Assurément Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, et même Oltramare, prétendent trouver cette notion dans les épîtres. Que ne peuvent une exégèse complaisante et beaucoup d'imagination ? Cependant malgré des prodiges d'habileté, de subtilité, les arguments présentés sont plus que faibles et l'hypothèse dépourvue de bases suffisantes croule de toutes parts.

Certes j'admets parfaitement que Paul attribue à l'Esprit une origine divine. « Nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu ». « Dieu a envoyé l'Esprit » etc...[3],

[1] Pfleiderer : *Der Paulin.* p. 200.
[2] *Das Urchristentum*, p. 255.
[3] 1 Cor. 2 : 12 ; Gal. 4 : 6.

mais je soutiens que, ni l'expression : τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ni le verbe : ἐξαπέστειλεν, n'impliquent, pour l'Esprit, le caractère d'une essence céleste issue de Dieu. L'affirmation est d'autant plus catégorique que les textes invoqués pour établir la substantialité de l'Esprit, très rares (et pour cause), sont aussi peu probants que possible. Parfois ce ne sont même pas les textes qui sont allégués, mais un seul mot de ces textes. Ainsi le terme ἐκκέχυται, répandre, de Rom. 5 : 5 ; ἐλάβομεν, recevoir, de 1 Cor. 2 : 12. Evidemment ces verbes sont employés quand il s'agit de choses matérielles, surtout de liquides, comme le signale en particulier Oltramare ; mais un tel argument n'a pas grande valeur, car, en définitive, l'apôtre ne pouvait employer que les expressions usitées.

2 Cor. 4 : 6 peut-il être allégué ? « Dieu ayant dit : la lumière brillera du sein des ténèbres, a fait briller la lumière dans nos cœurs pour que resplendisse la connaissance de la gloire de Dieu ». Qui ne voit que nous sommes en présence d'une simple métaphore ? Il y a là une réminiscence de Genèse 1 : 3, mais ce n'est en somme qu'une image ; l'Esprit peut fort bien être comparé à quelque chose de matériel, sans être matériel lui-même. Dieu n'est pas une substance lumineuse, et cependant il est dit lumière, de même les chrétiens [1]. Pourquoi prêter à l'Esprit un caractère qu'on refuse à Dieu, à Jésus, aux régénérés ?

De ce passage il convient de rapprocher 2 Cor. 3 : 18. Nous tous, dit l'apôtre, voyant comme dans un miroir la gloire du Seigneur : « nous sommes métamorphosés de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur ». D'après Lüdemann, ce texte est on ne peut plus expli-

[1] 2 Cor. 6 : 14 ; Eph. 5 : 8 ; Cf. 1 Jean 1 : 5 et Jean 8 : 12.

cite. Dit-il donc comme le prétend ce commentateur que l'Esprit est la gloire, δόξα ? que la δόξα est une substance ? Absolument pas. Δόξα présente deux acceptions, désignant tantôt la grandeur ou la gloire d'une personne, d'une institution, tantôt l'éclat, la splendeur de Dieu ou du Christ, que réfléchissent les personnes qui en sont illuminées. Les deux sens se retrouvent chez Paul. Dès lors la δόξα κυρίου, dont il est question au v. 18, peut être la gloire du Seigneur roi, et celle qui est communiquée aux fidèles, à ceux qui le contemplent, est la gloire de la vie nouvelle donnée aux chrétiens. Reuss pense que : « non seulement l'éclat de la face de Christ que contemplent les fidèles, les éclaire sur les desseins de Dieu ; cet éclat se communique à eux-mêmes ; en s'y mirant ils le reflètent, la gloire de Christ devient la leur, et l'image de son être à lui, par la puissance même de son action vivifiante, change leur nature et y opère une métamorphose, laquelle, malgré l'expression choisie pour la décrire, ne s'arrête pas à la surface »[1].

Un seul texte, à mon avis, pourrait être invoqué avec quelque apparence de raison : 1 Cor. 15 : 40, 44. Touchant la question débattue : comment les morts ressusciteront-ils, quel sera leur corps ? Paul dit : « autres sont les corps célestes, σώματα ἐπουράνια, et autres les corps terrestres, σώματα ἐπίγεια ». Au cours de son explication, il affirme, v. 44, que le corps animal, « σῶμα ψυχικόν », ressuscite corps spirituel, « πνευματικόν ». Evidemment les substantialistes ont raison d'identifier ces corps spirituels, πνευμάτικα, avec les corps célestes ἐπουράνια, mais cependant j'estime erronée l'explication qu'ils donnent du fait, à savoir que : « le corps charnel devient spirituel parce

[1] *Epît. paulin.*, I, p. 308.

que la substance pneumatique a remplacé la substance charnelle ». Certes l'apôtre oppose ψυχή et πνεῦμα, mais pour apprécier et juger sainement, il convient de se rappeler la valeur qui était donnée à ces termes. Les prendre dans leur acception actuelle serait une source de confusions. Si, de nos jours, âme désigne couramment le principe immortel de l'individu, primitivement il n'en était pas ainsi. Resté fidèle à ses origines et réfractaire au dualisme grec, Paul partage et conserve la notion hébraïque : l'âme est le principe de la vie physique, ce qui anime l'organisme, non ce qui le constitue. Il apparaît dès lors qu'en traduisant σῶμα πνευματικόν par : « un corps formé de la matière du πνεῦμα », Pfleiderer commet une grosse erreur. Le σῶμα πνευματικόν doit être conçu et compris comme le σῶμα ψυχικόν ; or ce dernier étant un corps, non pas formé par ou avec l'essence de la ψυχή, mais approprié à la ψυχή, convenant à ses besoins, σῶμα πνευματικόν désigne pareillement non pas un corps formé avec l'essence du πνεῦμα, mais approprié au πνεῦμα, à son activité. En somme, le parallélisme établi par Paul revient à dire : de même que le corps actuel relevant du principe vital : l'âme, est dit : corps animal, ψυχικόν, de même le corps futur relèvera de cet autre principe : l'Esprit, et sera dit : spirituel, πνευματικόν.

Calvin apprécie notre texte en ces termes : l'apôtre « disant que le corps maintenant est sensuel... c'est-à-dire gouverné et vivifié de l'âme... Le corps spirituel est celuy qui est vivifié par l'Esprit. Maintenant c'est l'âme qui vivifie le corps : afin qu'il ne soit une charongne morte. C'est donc à bon droit qu'il prend sa dénomination d'elle : mais après la résurrection, ceste vertu vivifiante qu'il recevra de l'Esprit, sera une chose beaucoup plus excellente. Cependant qu'il nous souviene tousjours que la substance du corps sera

tousjours une, et qu'il est yci seulement parlé de la qualité... Voila le simple et vray sens de saint Paul afin que nul ne voltige en l'air en philosophant plus loin : comme font ceux qui pensent que la substance du corps doit estre spirituelle, combien qu'il ne soit yci fait aucune mention de la substance, et qu'il n'y aura aucun changement d'icelle »[1].

Dans l'expression σώματα ἐπουράνια, Sabatier voit la preuve manifeste que Paul est impuissant à concevoir une existence purement spirituelle ; il estime que l'apôtre a ici en vue les anges et les démons qui avaient un corps d'une substance plus subtile, plus élastique qui constituait leur individualité. « Ce sont bien de vrais corps, poursuit notre auteur, des corps formés d'une substance céleste, de la δόξα éthérée comme le corps actuel (σῶμα χοίκον) est appelé terrestre, parce qu'il est pris de la poussière de la terre. Je sais bien que Paul les appelle aussi πνευμάτικα, et qu'on interprète ce second adjectif, comme si le πνεῦμα eut été cette substance nouvelle. C'est une erreur que corrige une exégèse rigoureuse du passage en question. Il y a dans la phrase de l'apôtre un double parallélisme, une double antithèse qui porte sur deux idées différentes et qu'on doit établir de cette façon :

ἐπίγειον, χοίκον — ἐπουράνιον,
ψυχικόν — πνευμάτικον.

Or, qu'est-ce que le corps psychique ? Ce n'est pas le corps dont la ψυχή forme la substance, mais dont la ψυχή est le principe directeur. Dès lors, le corps dit pneumatique, c'est le corps céleste dans lequel le πνεῦμα substitué à la ψυχή terrestre, règnera en maître souverain »[2].

En résumé, le corps spirituel futur ne sera constitué

[1] Calvin. *Com*[re] du texte 1 Cor. 15 : 44.
[2] *Mémoire*, p. 26, 27.

ni par la chair, ni par l'Esprit, mais par une substance autre, supraterrestre, céleste, Paul n'a nullement cru à la substantialité de l'Esprit; placer cette notion à la base de son enseignement, c'est ne pouvoir comprendre celui-ci.

Ceci dit, la même question se pose encore : qu'est donc l'Esprit? Le développement antérieur a déjà fait pressentir la réponse. L'apôtre, n'adoptant pas le dualisme étranger au génie de ses pères, reste fidèle à la conception essentiellement dynamique de l'Esprit. Et ce n'est pas sur un texte obscur, sur un mot ou sur un seul passage, que repose cette assertion, mais sur les épîtres tout entières. Les expressions, les idées particulières ou générales, la représentation, les œuvres de l'Esprit montrent qu'il est une force. Quelques citations prises au hasard : « Que le Dieu de l'espérance vous remplisse de paix et de joie », dit l'apôtre saluant les Romains; pourquoi ce vœu? « Afin que vous abondiez en espérance par la puissance du Saint-Esprit, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου ». Peu après, Paul parle des choses que Christ a faites par son intermédiaire, toujours : « par la puissance de l'Esprit ». Jésus est ressuscité des morts et a été établi Fils de Dieu ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα. Le principe qui agit dans le cœur pour le fortifier, le transformer, c'est l'Esprit; les Ephésiens doivent « être puissamment fortifiés par l'Esprit, διὰ τοῦ πνεύματος, dans l'homme intérieur ». Mais ce même principe est dit encore et aussi « puissance » : « A celui qui peut faire par la puissance qui agit en nous, δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, bien au-delà de ce que nous demandons ». L'Esprit que Dieu donne aux fidèles n'est pas un esprit de timidité, mais de puissance, et dans bien d'autres passages[1], les deux termes vont ensemble,

[1] Cf. Rom. 15 : 13, 19; 1 : 4; Ephésiens. 3 : 16; Gal.

les deux idées s'impliquent l'une l'autre : l'Esprit est envisagé comme la puissance active de Dieu. Dès à présent, on peut dire que Paul ne fait pas de l'Esprit l'ensemble des actions divines : l'Esprit est un ἐνεργέιν et nullement un ἐνέργημα [1]. Je rejette, par conséquent, la définition de Ritschl : « Nous comprenons par Esprit la pensée commune de Dieu comme Père, en tant qu'il est opposé, comme motif embrassant la vie religieuse et morale, à notre dépendance vis-à-vis du monde et aux impulsions vers les biens de valeur relative ; à cause de cela, il est la force qui justifie nos représentations et nos déterminations au-dessus du monde et qui borne nos impulsions » [2]. L'Esprit n'est pas, pour l'apôtre, la pensée commune de Dieu comme Père et le motif embrassant la vie religieuse et morale ; il est le facteur divin qui communique la vraie connaissance de Dieu en tant que Père, et qui fournit le motif décisif pour l'action. Wendt a mis le fait en pleine lumière. Il a établi de manière indiscutable l'intime liaison unissant πνεῦμα et δύναμις ; le rapport est si étroit entre les deux termes qu'ils peuvent se substituer l'un à l'autre. Faut-il s'en étonner ? Avant l'apôtre, le Maître lui-même n'avait-il pas déclaré : « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit, δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος, venant sur vous et vous serez mes témoins » [3]. Toutefois, ce n'est point cette parole, qu'il n'a pas entendue et ne connaissait peut-être pas, ni l'enseignement des livres saints qui amènent Paul à une telle conception.

3 : 20, cf. encore : Rom. 8 : 11 et 1 Cor. 6 : 14 ; Rom. 8 : 26 ; 15 : 45 ; 1 Cor. 2 : 4, 5 ; 5 : 4 ; 2 Cor. 6 : 7 ; 10 : 8 ; Gal. 3 : 5 ; 4 : 6 ; 5 : 16 ; Philip. 1 : 19 ; 1 Thess. 1 : 5 ; 1 Tim. 4 : 12, etc.

[1] 1 Cor. 12 : 6, 10, 11.

[2] Ritschl : *Rechtfert. und. Versöh. 2 Aufl.* III, p. 562.

[3] Actes 1 : 8.

J'estime qu'ici encore, l'expérience personnelle fut le facteur déterminant. L'apôtre se souvient de Damas, des obstacles surmontés, des difficultés vaincues, des œuvres accomplies ; il a lui-même éprouvé que l'Esprit est une puissance à laquelle ne résistent ni les intelligences, ni les cœurs, ni les volontés ; puissance qui permet à la créature de s'écrier : « Je puis tout ». Avec l'Esprit, le chrétien possède une force nouvelle ; ce qui était impossible à l'homme naturel devient possible au fidèle ; il peut vaincre le péché, accomplir le bien, éviter la malédiction de la loi, échapper aux démons qui égarent les êtres.

Mais l'Esprit n'est pas une force quelconque ; les caractères qu'il présente, les effets qu'il accomplit, le prouvent et montrent en même temps que cette force n'a pas sa source en l'individu, ne vient pas de lui. Elle est surhumaine, d'origine divine. C'est pourquoi Paul affirme que l'homme la reçoit [1], que Dieu la donne [2]. Fait digne de remarque, cette puissance étrangère, extérieure [3], devient, sans perdre aucun de ses caractères, personnelle, intérieure, et l'on est parfois embarrassé pour savoir si c'est l'individu qui s'assimile cette force, ou si c'est l'Esprit qui s'assimile l'individu. On n'a qu'à se reporter aux pages précédentes [4]

[1] 1 Cor. 2 : 12 ; Gal. 3 : 2, 14 ; 2 Cor. 11 : 4 ; Rom. 8 : 15, etc.

[2] 2 Cor. 1 : 22 ; 5 : 5 ; Rom. 5 : 5 ; 1 Thess. 4 : 8, etc.

[3] Je ne préjuge en rien ici de la question débattue au chapitre suivant. En disant : « puissance étrangère, extérieure », je n'entends pas déclarer que le πνεῦμα soit absolument étranger à l'homme naturel ; je constate simplement que, la puissance permettant de réaliser le désir de l'homme intérieur, est étrangère à l'individu, lui est donnée. Mais le fait peut provenir d'une différence de degré, non de nature ; le vouloir peut exister, le faire peut ne pas exister.

[4] Chap. IX et X.

pour voir que la vie entière est conditionnée par l'Esprit qui anime, meut, agit.

La puissance qui gouverne le chrétien est surhumaine, divine, cela est nécessaire pour l'œuvre à accomplir ; mais il est non moins nécessaire qu'elle soit supérieure aux autres puissances célestes, car pour affranchir du joug des démons, de la servitude de la Loi, il faut qu'elle les surpasse, aussi la conclusion finale est-elle : l'Esprit est la puissance même de Dieu.

On le voit, malgré les siècles écoulés, la notion religieuse du *rouah Elohim* a survécu, elle parvient au terme de son évolution, elle s'épanouit dans toute sa grandeur et sa pureté, par la conception paulinienne de l'Esprit : δύναμις θεοῦ.

CHAPITRE XVII

L'Esprit et la Nature humaine

Il me reste à élucider un dernier point que les controverses dogmatiques ont fait surgir : l'homme naturel possède-t-il l'Esprit ?

Certes, si l'on s'en tient à la conception dynamique : l'Esprit est la puissance de Dieu, la réponse ne saurait faire de doute. Mais le problème se complique quand on envisage l'Esprit comme une faculté. « Le πνεῦμα est chez le chrétien, cette faculté nouvelle, d'origine à la fois divine et humaine, résultant de l'effusion du Saint-Esprit dans le cœur du croyant »[1]. La définition même donnée : « faculté nouvelle, d'origine à la fois divine et humaine » motive et légitime l'examen de la question.

D'éminents théologiens, en fort petit nombre il est vrai, prétendent que Paul refuse à l'homme naturel le πνεῦμα ; la thèse contraire est soutenue par d'autres théologiens non moins éminents ; quelques-uns même se prononcent d'après les textes, tantôt pour l'affirmative, tantôt pour la négative.

Parce qu'il fait surtout œuvre d'historien, on ne

[1] Westphal. *Chair et Esp.*, p. 137.

peut que difficilement parfois avoir une idée précise et exacte des vues de Reuss. Cependant au sujet de la question débattue, la pensée est fort nette : Paul accorde l'Esprit à l'homme irrégénéré. Dans le commentaire sur Rom. 8 : 16 il est dit : « L'Esprit qui facilite à l'homme l'obéissance lui apprend aussi à connaître Dieu comme un Père aimant et miséricordieux, il atteste et fait sentir à notre esprit, πνεῦμα ἡμῶν, à cette meilleure partie de nous-mêmes, jadis asservie à la chair, que nous pouvons nous adresser à Dieu avec cet abandon filial »[1]... Certains voient une contradiction entre ces lignes et ce qu'il est dit peu avant au sujet de : « la vie de l'esprit, laquelle, à vrai dire, ne commence qu'avec la régénération » [2]. Cette déclaration ne présuppose nullement que l'Esprit soit étranger à l'homme. Le πνεῦμα peut parfaitement exister et sa vie être contenue, refoulée, jusqu'au jour où se produira la régénération, où le vouloir pourra devenir acte[3]. Et quand pour montrer que Paul refuse, selon Reuss, l'Esprit au païen, on argue de cette parole : « le moi est la personnalité déjà subjugée par le péché et ayant, pour ainsi dire, perdu la meilleure partie d'elle-même»[4], donc le πνεῦμα, on oublie les trois mots, restriction significative : « pour ainsi dire ». Qu'entendre par là, sinon que le moi n'a pas perdu la meilleure partie de lui-même, mais que cette partie est réduite à l'impuissance, annihilée par la chair. Du reste les traductions et développements des textes[5] ne permettent pas le doute.

[1] *Epît. paul.*, II, p. 78.
[2] *Ep. paul.*, II, p. 77.
[3] Rom. 7 : 19.
[4] *Epît. paul.*, II, p. 75.
[5] Cf. 1 Cor. 5 : 3-5 ; 2 Cor. 7 : 1 ; Col. 2 : 5, etc.

La pensée de Godet présente d'abord quelque flottement. Dans son appréciation du passage Rom. 7: 14-25 cet exgète relève que : « Paul y a évité, évidemment à dessein, toute expression appartenant spécialement à la sphère chrétienne, le terme πνεῦμα, l'esprit, en particulier, pour ne se servir que de termes désignant les facultés naturelles de l'âme humaine, comme celui de νοῦς, l'entendement »[1]. Puisque l'apôtre parlant de Saul pharisien « évite avec soin » d'employer le terme πνεῦμα, c'est donc qu'il lui refuse l'Esprit. Mais d'autre part, à propos de Rom. 1 : 3, Godet se demande : que comprendre par κατὰ σάρκα ? Rejetant les diverses acceptions prêtées par l'hébraïsme au mot « chair », il s'arrête à celui de : « homme tout entier, corps et âme, en opposition au Dieu créateur et à sa toute puissance ». Ce sens seul lui paraît compatible « avec l'affirmation de la pleine humanité de Jésus, telle que nous la trouvons chez Paul[2]... Comme créature humaine, Jésus tire son origine de David. Tout ce qu'il y a d'humain en lui : l'esprit, l'âme et le corps[3], pour autant que ces éléments dans l'humanité en général sont héréditaires, toute cette portion de son être est marquée du caractère davidique »[4]. Ces lignes se passent de tout commentaire ; leur précision est assez grande et permet d'affirmer : le πνεῦμα est en l'homme naturel. Des deux thèses émises, laquelle choisir ? Godet lui-même fera cesser la contradiction en se prononçant nettement pour la possession. Paul déclare 1 Cor. 2 : 14 : « l'homme naturel ne reçoit point les choses de l'Esprit de Dieu, car elles lui sont une folie, et il ne peut les connaître parce que c'est spirituellement

[1] *Com^re aux Rom.* II, p. 142.
[2] Cf. Rom. 5 : 15 ; 1 Tim. 2 : 5.
[3] 1 Thess. 5 : 23.
[4] *Com^re Rom.* I, p. 161-162.

qu'on en juge ». Se fondant sur ce texte, Holsten estime que l'apôtre refuse le πνεῦμα au non chrétien. Godet proteste vivement en une page qui vaut d'être citée : « Il me paraît que 1 Thes. 5 : 23 prouve le contraire. En mettant en parallèle le corps, l'âme et l'esprit, comme les trois objets constants de la sanctification chrétienne, il montre bien qu'à ses yeux ce sont là les trois éléments essentiels de la personne humaine complète. Seulement, avant la venue de l'Esprit divin, l'esprit dans l'homme est plutôt une aspiration, ou, comme dit De Wette, une réceptivité, qu'une puissance et une vie. C'est simplement l'organe dont est douée l'âme humaine pour le divin, le sens destiné à le percevoir et à le recevoir, c'est une virtualité que l'Esprit divin changera en une force réelle et en un nouveau principe de vie quand il viendra à s'en emparer. Sans doute l'âme, qui est le principe de vie commun à l'homme et aux animaux, est douée chez le premier de facultés supérieures à celles de tous les autres êtres animés. Mais l'esprit seul met l'homme en relation avec Dieu, et forme ainsi son caractère vraiment distinctif entre tous les animaux. Le terme d'homme psychique, que nous rendons par homme naturel, n'exclut donc pas la présence de l'Esprit dans un tel homme ; il implique seulement l'état de latence et d'inactivité de cet élément aussi longtemps que l'Esprit divin ne l'a pas éveillé pour s'unir à lui et se rendre par lui maître de l'âme et par elle maître du corps. Dans cet état l'homme ne possède que l'intelligence naturelle dont son âme est dotée, et par le moyen de laquelle il juge des choses de la vie présente et se laisse diriger dans cette sphère ; c'est dans ce sens que Paul l'appelle psychique »[1]. Ailleurs le même

[1] *Com^re^ Cor.* I p. 144.

auteur estime que l'homme diffère des animaux : « par certaines facultés qui constituent sa supériorité sur eux tous et font de lui leur souverain ». Parmi ces facultés on trouve assurément le νοῦς, qui permet de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le θέλημα, volonté réfléchie, qui pèse les sollicitations diverses et choisit, le καρδία, domaine du sentiment qui fournit une ample matière à la volonté et à l'intelligence, et enfin « organe supérieur dont l'âme est douée pour la perception du divin, le πνεῦμα, l'esprit, le sens religieux qui distingue absolument l'homme de toute l'animalité et forme le point de départ de l'existence supérieure à laquelle la vie naturelle doit aboutir ». Si l'on prétend qu'une telle conception ne concorde pas avec la pensée hébraïque, Godet répondra non sans raison : « Si la Genèse ne mentionne pas cet élément particulier de la nature humaine, et ne parle que de l'âme, c'est qu'elle le comprend encore dans celle-ci. Ce n'est que dans une période subséquente que l'Esprit deviendra le principe dominant de la vie humaine. ...L'âme est pour le moment le siège de la personnalité qui, par le corps, communique avec le monde inférieur et, par l'esprit, avec le Dieu à l'image duquel elle a été créée » [1].

Guidé par ses principes métaphysiques, Sabatier s'efforce de retrouver chez l'apôtre le dualisme substantialiste qui lui est cher. Touchant la psychologie paulinienne, il met en présence, et dans une double opposition, quatre termes σῶμα, σάρξ ; νοῦς, πνεῦμα. Quant à la ψυχή elle est : « comprise dans la chair ». Σάρξ est la substance du corps, πνεῦμα est la substance de l'être intérieur ; σῶμα est la forme individuelle de la σάρξ, tout comme νοῦς est la forme individuelle

[1] *Com*re *Cor*. II p. 415.

du πνεῦμα. Pourquoi donc l'homme est-il vendu au péché ?[1] Est-il absolument mauvais ? Non certes, car il se distingue encore du mal qui le domine, qui l'écrase, il « prend plaisir au bien selon l'homme intérieur ». Ce qui fait sa faiblesse, ce qui le rend impuissant à réaliser son désir : « c'est d'avoir perdu la force substantielle du πνεῦμα. Cette force spirituelle a été remplacée dans le νοῦς par celle de la chair. Le νοῦς est ainsi devenu un νοῦς τῆς σαρκός, et sa pensée, un φρονήμα τῆς σαρκός, et sa volonté un θέλημα τῆς σαρκός. Voila pourquoi la rédemption de l'homme, dans la théologie paulinienne, doit être une nouvelle création spirituelle. A cette question : Paul reconnaît-il dans l'homme naturel l'existence du πνεῦμα ? il faut donc répondre : non. Dans tous les passages où Paul parle du πνεῦμα de l'homme pécheur, ce mot n'a plus le sens spécifique que nous venons de déterminer, mais la signification générale de notre mot esprit »[2].

Le procédé est assurément commode pour se débarrasser des textes gênants. Que Paul emploie πνεῦμα et l'applique à l'homme, le fait ne prouve rien, « ce mot n'ayant pas le sens spécifique » déterminé. Mais ce « sens spécifique » donné par Sabatier, est-il vraiment le sens paulinien ? Quels sont donc les passages où « esprit » présente une telle acception, permet de dire : πνεῦμα est une substance dont le νοῦς est la forme ? L'étude sur la nature même de l'Esprit montre que l'apôtre opposé au dualisme hellénique, ne fait pas du πνεῦμα une substance. En outre si le πνεῦμα est refusé à l'homme naturel, comment le νοῦς, qui en est : « la forme individuelle » existe-t-il chez les païens ? comment ce même νοῦς, forme individuelle du

[1] Rom. 7 : 15.
[2] *L'apôtre Paul*, p. 313.

πνεῦμα, peut-il devenir la forme de la chair, le νοῦς τῆς σαρκός ?

Westphal se rattache à la conception de Sabatier, mais, tandis que celui-ci reconnaît que πνεῦμα est appliqué à l'homme avec le sens de notre mot esprit, celui-là veut montrer : « que le mot πνεῦμα n'est pas affecté à la désignation de la faculté spirituelle de l'homme naturel ». Invoquera-t-on des textes ? [1] Notre auteur n'en sera pas embarrassé ; il dira : « Pour juger sainement la terminologie de l'apôtre, il faut n'oublier jamais ce que fut saint Paul : un penseur hébreu qui écrit en grec. Un penseur hébreu, c'est-à-dire un théologien pour lequel l'Esprit, le πνεῦμα n'est ni une substance ni une faculté humaine, mais une puissance d'en Haut, envoyée par Dieu. Qui écrit en grec, c'est-à-dire se sert d'une langue qui n'a point été faite pour mouler ses idées, et laisse à tout moment échapper à sa plume des expressions courantes auxquelles il faut bien se garder de demander un sens rigoureux, sous peine de brouiller tout » [2].

Si cette remarque est admise, elle porte également et bien plus contre la thèse : « Quand saint Paul travaille sa pensée... le terme πνεῦμα est absolument exclu de toutes les définitions de l'homme naturel... Par contre quand saint Paul (sera) absorbé par d'autres préoccupations... il se servira du mot usuel πνεῦμα sans y attacher d'autre importance » [3]. N'est-ce pas prêter ici à l'apôtre une facilité qui lui était refusée par ailleurs ? La « langue dont il se sert n'est pas faite

[1] Comme 1 Cor. 2 : 11 ; 5 : 3-5 ; Col. 2 : 15, etc.

[2] *Chair et Esp.*, p. 130.

Cf. Ménégoz : *Le péché et la Rédemption, d'après saint Paul*, p. 53 ; Sabatier : *Ap. Paul*, p. 313.

[3] *Ch. Esp.*, p. 132.

pour mouler sa pensée », le sera-t-elle pour permettre des distinctions un peu subtiles ? Ne risque-t-on pas d'introduire l'arbitraire en déclarant : lorsque l'apôtre parle du πνεῦμα il pense à autre chose, n'attache aucune importance au terme, ne lui donne pas son sens plein ? Avec de tels principes rigoureusement appliqués, l'exégèse deviendrait fantaisie pure et l'on pourrait faire dire aux textes tout ce qu'on désire.

La préoccupation d'établir une thèse éclate dans l'examen de 1 Cor, 2 : 11 : « Seul l'esprit de l'homme, τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, connaît les choses de l'homme, seul l'Esprit de Dieu, connaît les choses de Dieu ». Le parallélisme est évident. Westphal déclare que : « l'apôtre réunit toutes les facultés de l'âme dans un terme vague mais bien connu, et qui fera mieux que tout autre ressortir le parallélisme »... On peut demander : πνεῦμα était-il vraiment un terme vague, résumant toutes les facultés de l'âme ? En ce cas, au nom même du parallélisme, πνεῦμα θεοῦ est-il aussi quelque chose de vague ? telle n'est assurément pas l'idée de Paul. « Nous reconnaissons que ce *modus loquendi,* sans analogue dans les épîtres pauliniennes, pourrait être invoqué en faveur de la dichotomie traditionnelle ; mais nous nous croyons en droit de conclure avec M. Sabatier, que, même dans ce passage « τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου exprime simplement la conscience qu'a l'homme de ses actes et de ses mobiles » [1]. C'est là une pure assertion que Sabatier émet pour établir son dualisme, Westphal a-t-il la même raison ? Non, car il se déclare moniste, et la définition même que donne l'éminent professeur, me paraît établir qu'en somme le πνεῦμα n'est pas totale-

[1] *Ch. et Esp.*, p. 132 ; Cf. SABATIER, *Encyclop. Lichtenb.*, IV, p. 543.

ment étranger à l'individu. « Le πνεῦμα est..., cette faculté nouvelle, d'origine à la fois divine et humaine, résultant de l'effusion du Saint-Esprit dans le cœur du croyant »[1]. Origine divine et humaine... il y a donc dans le πνεῦμα une part d'humain et une part de divin. Comme l'Esprit n'est pas tout à fait étranger à Dieu, il n'est pas non plus tout à fait étranger à l'homme. Pourquoi recourir à de savantes distinctions afin d'échapper à certains textes? D'autant que si le πνεῦμα est étranger à l'homme, comment, dès le baptême, peut-il lui appartenir? il y a là, semble-t-il, une opération magique. Très justement Westphal déclare : « il est certain que l'homme doit avoir en lui quelque chose de même essence que le πνεῦμα divin et constituant la possibilité de comprendre, de vouloir et de s'approprier cet Esprit. » Cette faculté n'est autre que le νοῦς. « C'est elle qui met au cœur de l'homme des aspirations infinies[2]; c'est elle qui permet au Dieu tombé de se souvenir des cieux[3]; semblable à une aile repliée, elle n'attend que la grâce de Christ pour se déployer au souffle de l'Eternel »[4]. Ces assertions ne montrent-elles pas que toute la différence entre le régénéré et l'irrégénéré est une différence de quantité non de qualité, de degré non d'existence? Au moment de sa création l'homme a reçu l'Esprit, lequel fut amoindri, mais non entièrement perdu à la chute. Resté en l'individu, le πνεῦμα s'est manifesté même chez les païens; l'apôtre le reconnaît, le proclame en appelant les poètes grecs des prophètes[5]. Toutefois, dépouillé de sa puissance, cet esprit ne peut plus faire

[1] *Ch. et Esp.*, p. 137.
[2] Rom. 8 : 19, 21.
[3] Rom. 1 : 18, 25 ; 7 : 22, 25; Actes 17 : 27; Cf. 14 : 17.
[4] *Ch. et Esp.*, p. 134.
[5] Tite 1 : 12 ; Actes 17 : 28.

connaître les plans de Dieu ; il a besoin d'être vivifié. A ce besoin répond l'effusion du Saint-Esprit venant de Dieu, ἐκ θεοῦ.

Que Paul accorde à l'homme le πνεῦμα, faculté supérieure de l'individu, capable de percevoir et recevoir le divin, c'est ce qui semble résulter des textes mêmes. « Si Christ est en vous, le corps est mort mais l'esprit est vie à cause de la justice »[1]. Il paraît bien que σῶμα et πνεῦμα sont à envisager comme les parties constituantes de ὑμῖν, et je partage l'opinion de Godet disant : « le contraste entre l'esprit et le corps conduit à appliquer le premier de ces termes à l'élément spirituel chez le fidèle. Dans le passage 1 Thess. 5 : 23, Paul distingue en l'homme trois éléments : le corps, l'âme, l'esprit. Par ce troisième terme il désigne l'organe dont est douée l'âme de l'homme, et de l'homme seul entre tous les êtres animés pour percevoir le divin et se l'approprier »[2].

Romains 8 : 16 me paraît encore plus explicite. « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ». Avec Origène, Anselme, Zwingle, Grotius, Tholück, Hofmann, Oltramare, Wendt, Godet, je vois dans : « τῷ πνεύματι ἡμῶν » : l'esprit de l'homme. On cherche à réfuter cette interprétation en disant que le v. 16 ne fait que répéter, d'une façon plus énergique, l'affirmation du v. 15 ; au cri filial s'ajoute la sanction divine. Le v. 16 doit bien plutôt être envisagé comme explicatif. Vous avez reçu l'Esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba ! Père[3] ; or cet esprit, cet esprit dont nous parlons, rend témoignage à notre esprit, est la preuve

[1] Rom. 8 : 10.
[2] *Com^re^ Rom.* II, p. 169.
[3] V. 15.

interne que nous sommes vraiment fils de Dieu[1].

Contre la thèse de ceux qui veulent : « démontrer... que le mot πνεῦμα n'est pas affecté à la désignation de la faculté spirituelle de l'homme naturel »[2], on pourrait invoquer l'invitation de Paul aux Corinthiens : « ... qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit, τὸ πνεῦμα, vive au jour du Seigneur ». Le membre de la communauté qui, par ses turpitudes, déshonore l'église a un πνεῦμα. Est-ce celui de l'homme régénéré en qui la grâce se déploie active et agissante ?

Et que penser de la déclaration touchant la supériorité de la femme qui renonce au mariage : « afin qu'elle soit sainte de corps et d'esprit (πνεύματι) ». Les deux termes : corps et esprit, ne désignent-ils pas l'individu tout entier ? Si, d'autre part, le πνεῦμα était vraiment étranger à l'homme, ne serait-il pas pur ? Paul recommanderait-il aux fidèles : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος » ? Exprimerait-il le vœu : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν » ? Dirait-il à Timothée : « Que le Seigneur soit avec ton esprit ? » Il est enfin un texte où les éléments qui constituent la personnalité sont énumérés : « Que tout votre être : l'esprit (πνεῦμα) l'âme et le corps soient conservés irrépréhensibles »[3]. Sans doute on dira : l'apôtre parle des chrétiens et à des chrétiens, d'où la mention de cette faculté spéciale : le πνεῦμα. Que Paul s'adresse à des croyants, je le reconnais sans peine ; est-ce toutefois la raison qui amène les

[1] V. 16.
[2] *Chair et Esprit*, p. 130.
[3] Cf. 1 Cor. 7 : 34 ; 2 Cor. 7 : 1 ; Gal. 6 : 18 ; 2 Tim. 4 : 22 ; 1 Thess. 5 : 23.

trois termes : esprit, âme, corps? Dans ce cas, pourquoi ailleurs, s'adressant encore aux fidèles, l'apôtre nomme-t-il seulement l'esprit et le corps, πνεῦμα καὶ σῶμα?[1] Cette division trichotomique, convenant au chrétien, doit s'appliquer aussi à l'homme naturel ; si on le nie, il faut alors admettre qu'un élément étranger : l'esprit, s'ajoute de toutes pièces au régénéré. Une telle conception se rapproche singulièrement de la théorie du *donum superadditum*.

Si, comme le veulent quelques théologiens, le πνεῦμα fait absolument défaut à l'homme, quel sera le point de contact entre l'infidèle et le Christ? Quel sera le lieu où l'union pourra s'accomplir ? Le νοῦς ? Mais alors celui-ci revêt un caractère divin ; c'est lui que ranime et vivifie le Saint-Esprit ; il n'y a pas, entre νοῦς et πνεῦμα une différence de nature, leur rapport peut s'exprimer par la représentation mathématique πνεῦμα > νοῦς ; a-t-on le droit de dire que le πνεῦμα est totalement étranger à l'individu? D'ailleurs, quand on dit que Paul ramène au νοῦς toute l'activité spirituelle qui subsiste en dehors de l'Evangile, est-ce très exact? Dans les déclarations où apparaît exclusivement νοῦς, l'apôtre poursuit, me semble-t-il, un but très net : non pas établir que le πνεῦμα est étranger à l'individu, mais bien distinguer entre la grâce et la nature, prouver, mettre en relief l'insuffisance de l'homme, son incapacité à se sauver lui-même, malgré cette superbe et puissante raison à laquelle le monde regarde. Quand cette préoccupation est absente, πνεῦμα est appliqué à la créature et désigne, comme l'a dit Luther, « la plus haute et la plus noble partie de l'homme », ou encore, comme le veut Godet, « l'organe dont l'âme de l'homme est douée pour percevoir

[1] Cf. Rom. 8 : 10 *pas.* ; 1 Cor. 7 : 34 ; 2 Cor. 7 : 1, etc.

et s'approprier le divin ». Ainsi, nous lisons que les païens : « n'ayant pas la loi, font par nature les choses de la loi... prouvant ainsi que l'œuvre de la loi est gravée en leurs cœurs... »[1] Paul ne suppose-t-il pas chez les Gentils quelque chose qui peut les guider ? Cette lueur brillant dans leurs ténèbres, n'est-elle pas un reflet de la clarté céleste, de ce qui, loin de détruire la Loi, la parachève ? N'est-ce pas l'Esprit réduit, diminué, écrasé si l'on veut, mais l'Esprit quand même ? En l'homme naturel, le πνεῦμα est atrophié ; mais, au contact de la vérité rédemptrice, il se ranime, se fortifie, se développe ; par l'effusion de l'Esprit du Christ, il acquiert sa force ; alors le joug de la chair est brisé, la vie nouvelle devient possible, au ζῆν ἐν σάρκι succède le ζῆν ἐν πνεύματι.

[1] Rom. 2 : 14, 15.

CONCLUSION

Les conclusions particulières successivement formulées permettront à la conclusion générale d'être brève.

Toute la pensée de l'apôtre est déterminée par le concept de l'Esprit. Quand Paul considère le passé, la loi et la promesse, ces deux facteurs essentiels de l'Ancienne Alliance, apparaissent, sont dites ὁ νόμος πνευματικός et ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος [1]. Quand il se tourne vers l'avenir, tente, pour lui et pour les siens, de soulever le voile, c'est encore le même principe qui meut, anime, constitue. L'individu sera πνευματικός, aura un corps spirituel, σῶμα πνευματικόν, par l'effet de l'Esprit [2]. En ce qui concerne le présent, l'œuvre historique de la rédemption est rendue actuelle par l'Esprit, et par l'Esprit elle reste agissante. C'est par l'Esprit que le Seigneur glorifié se manifeste, que l'homme devient une nouvelle créature, goûte la paix, la joie, la liberté, connaît la douceur de l'espérance, de la certitude, de l'amour, reçoit l'adoption, est réellement, effectivement fils de Dieu... La vie tout entière du chrétien, ses pensées, ses actes, ses décisions, ses capacités mêmes, sont un effet de l'Esprit.

Si le côté pratique est amplement développé, on n'en peut dire autant du côté théorique. Le point de vue

[1] Rom. 7 : 14 ; Gal. 3 : 14.
[2] 1 Cor. 15 : 44 ; Rom. 8 : 11.

spéculatif est négligé. Homme d'action avant tout, l'apôtre ne perd pas son temps à disputer sur l'être, le non-être, l'essence, la modalité, etc... Ce n'est pas à cela qu'il fut appelé. Aussi faut-il beaucoup d'attention pour relever les germes, les premiers linéaments qui servent de thème aux discussions théologiques et divisent les écoles.

Après avoir esquissé la conception initiale et première du Saint-Esprit, je me propose, en une prochaine étude, de suivre l'évolution de cette notion dans la théologie chrétienne. Il sera donné de voir comment par l'introduction de concepts et d'idées non spécifiquement chrétiens, la doctrine de l'apôtre, déformée, faussée, est érigée en dogmes n'ayant de pauliniens et d'évangéliques que le nom et la prétention. Si les Juifs repoussent l'Evangile, les Grecs le reçoivent, mais ils apportent à sa compréhension, à son étude, à son exposé, leur esprit et ses préoccupations philosophiques. L'Eternel est Dieu, Christ est le Sauveur, le chef de l'Eglise, qu'est donc cet Esprit agissant dans la communauté ? qu'est-il en soi ? qu'est-il vis-à-vis de Dieu et de Christ ? Préoccupés des problèmes métaphysiques de l'absolu, de la cause première, de ses rapports avec le monde, les Grecs se livrent à des recherches, érigent des systèmes qu'ils rattachent aux données scripturaires. On pressent l'évolution rapide, la transformation radicale que vont subir certains points du christianisme, celui qui nous occupe en particulier. Introduite dans le domaine de la spéculation, l'idée fort simple de l'Esprit se complique, le rôle métaphysique l'emporte sur le rôle religieux. Toutefois je ne me propose pas seulement de signaler les théories émises, de marquer les progrès accomplis dans la voie de l'abstraction. A côté de la froide dialectique, de la pure spéculation, il y a des doctrines, des manifestations dues au sentiment, à la vie religieuse ; il y

a les réveils qui ont marqué l'histoire de l'Eglise et que je ne saurais négliger. C'est donc tout à la fois de la philosophie et de la psychologie religieuses que relèvera cette étude.

Elle sera faite dans un esprit de foi et de liberté.

De foi : 1° en un Dieu libre, distinct, mais non séparé de sa création, pouvant intervenir dans le monde, intervenant effectivement sans en violer les lois, agissant pour le bien de ses créatures ;

2° en un Christ Sauveur qui, mort et ressuscité, vit à l'heure actuelle, poursuivant dans les cœurs son œuvre libératrice et purificatrice ;

3° en un homme subjugué par le mal, mais non radicalement mauvais, libre en son esclavage d'accepter ou de refuser l'aide divine, de dire au Créateur : « je veux, je ne veux pas ».

De liberté, par où j'entends : 1° le droit d'examiner toutes choses, de peser et d'apprécier tout témoignage, de ne recevoir aucune autorité humaine sans vérifier ses titres ; 2° le droit et même le devoir de s'affranchir au besoin de la tradition, de rompre avec les conceptions reçues, de rechercher, de poursuivre avant tout la vérité.

Pleinement persuadé que, si errer est humain, la vérité ne saurait pourtant être contraire à la vérité, j'en appellerai avec confiance : à l'histoire, à l'exégèse, à la critique, à la philosophie. Le faisant, j'obéirai à l'invitation de l'apôtre : « examinez toutes choses, retenez ce qui est bon », je resterai fidèle au principe et à la pensée de saint Paul : « l'homme spirituel juge de toutes choses » [1].

[1] 1 Thess. 5 : 21 et 1 Cor. 2 : 15.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

DEUXIÈME SECTION

Antécédents chrétiens

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

DEUXIÈME PARTIE

La Doctrine de l'Esprit

PREMIÈRE SECTION

Pensée générale de saint Paul

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

DEUXIÈME SECTION

L'œuvre de l'Esprit

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

TROISIÈME SECTION

Nature de l'Esprit

CHAPITRE XII

CHAPITRE XIII

CHAPITRE XIV

CHAPITRE XV

CHAPITRE XVI

CHAPITRE XVII

PARIS & CAHORS, IMPRIMERIE A. COUESLANT. — 10.336

BS 3650 .Z9S8 A7 | 386248
Arnal
Notion de l'esprit...

Arnal
Notion de l'esprit...

386248

386248